اپنی انفرادی حالت کی نسبت زیادہ جگہ گھیرتے ہیں۔ ورنہ وہ اپنی کلیت میں وسیع ترجسامت پیدا نہ کرسکیں گے۔ پس اجزا سے الگ کل کی پیدائش ماننے کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ تاگوں کے اس خاص قسم کے اتصال کی حالت جس کے اندر اہل نیائے کپڑے کی پیدائش مانتے ہیں۔ مقلدین رامانج خیال کرتے ہیں۔ کہ تاگے اسی حالت میں ہی کپڑا ہیں اور کپڑے کی کوئی جدا گانہ پیدائش نہیں۔ مگر یہ خیال نہیں کرنا چاہیئے کہ کسی شے کے اندر ذرا سی تبدیلی واقع ہونے سے کوئی نئی شے پیدا ہو گئی ہے۔ جب تک کہ وہ شے اس قدر بدل نہ جائے۔ کہ وہ عملاً بالکل نئی معلوم ہو۔ رامانج کے مقلدین کی رائے میں علتی عمل پہلے ہی موجود علتی شے کی حالت وصورت میں نئی تبدیلیاں لایا کرتا ہے۔ اس لیے یہ خیال سانکھیہ کے مسئلہ ست کاریہ واد سے مختلف ہے۔ جس کی رو سے معلول علت میں علتی عمل کے آغاز سے پیشتر ہی موجود ہوتا ہے۔ اس لیے وینکٹ سانکھیہ کے مسئلہ ست کاریہ واد پر نکتہ چینی کرتا ہے۔ ۲۶۵

(۵) سانکھیہ کے مسئلۂ ست کاریہ واد کی تنقید

سانکھیہ اس بات کے فرض کرنے میں غلطی کرتا ہے۔ کہ معلول (صراحی) پیشتر ہی اپنی علت (مٹی) کے اندر موجود تھا۔ اگر ایسا ہوتا تو علتی عمل بے سود ہی ہوتا۔ سانکھیہ والے کہیں گے۔ کہ علتی عمل اس چیز کو ظاہر کرتا ہے۔ جو علت میں بالقوہ موجود تھی۔ اور اس لیے علتی عمل پیدا کرنے کی بجائے ظاہر کرتا ہے۔ مگر یہ بات غلط ہے۔ کیونکہ ظہور (وینگ) اور پیدائش (کاریہ) دو مختلف الفاظ ہیں جو مختلف معنی رکھتے ہیں۔ ظہور صرف اس فاعل مظہر کے عمل میں ممکن ہے۔ جس کے ساتھ کسی شے کو ایک خاص حاسہ کے تعلق میں اس مقام پر ظاہر کرنے والے لوازمات موجود ہوں جہاں کہ وہ فاعل مظہر موجود ہے پہلے تو یہ ثابت کرنا ہوگا کہ پہلے سے موجود معلول پیدا ہونے کی بجائے ظاہر ہوا ہے۔

تب ہی علتی عمل کی شرایط کے متعلق یہ تفتیش معنی رکھ سکے گی۔ کہ وہ فاعل مظہر
کی ضروری شرایط پوری ہوتی بھی ہیں یا نہیں۔ مگر سانکھیہ ایسا کرنے میں
کامیاب نہیں ہو سکتا۔ سانکھیہ کا حامی کہتا ہے کہ معلول علتی عمل سے پیشتر ہی موجود
ہوتا ہے۔ لیکن علتی عمل خود ایک معلول ہے اور اگر ان کا بیان سابق درست
ہے۔ تب جب کہ معلول ظاہر نہ ہوا تھا۔ یہ بھی غیر موجود تھا۔ اور اگر علت
کے ساتھ علتی عمل بھی موجود تھا۔ تب تو معلول بھی ظاہر شدہ حالت میں علت
کے اندر موجود ہوگا۔ سانکھیہ کہتا ہے۔ کہ جو پہلے موجود نہیں وہ پیدا نہیں
ہو سکتا۔ اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ ایک شے اس لیے موجود ہے کہ وہ پیدا ہو سکتی
ہے اور یہ بات ظاہراً تناقض بالذات ہے۔ یہ مسئلہ کہ معلول علت کے اندر
موجود رہتا ہے۔ اس صورت میں مان لیا جاتا۔ جب کہ اس کے مقابلے میں
کوئی نظریہ ممکن نہ ہوتا۔ لیکن تعلیل کے متعلق یہ خیال عامہ کہ علت ایک مستقل
اور بلا واسطہ مقدم ہے۔ پیدایش کی توجیہ کرنے کے لیے بالکل کافی ہے۔ اس
واسطے اس قسم کے بے بنیاد مسئلے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ ماننے کی بجائے کہ
معلول علت کے اندر ایک بالقوہ امکان کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یہ کہنا بہتر ہوگا کہ
علت کے اندر ایک ایسی طاقت موجود ہے جس کے ذریعے وہ خاص حالات
میں معلول کو پیدا کر سکتی ہے۔ نیز علتِ فاعلی اور دیگر لوازمات کے متعلق یہ
خیال کیا جا سکتا ہے۔ کہ اگر وہ کوشش کی پیدایش کے موجب ہوا کرتے ہیں۔
جیسے کہ وہ درحقیقت ہوتے ہیں۔ تب وہ بھی معلول کے لطیف اور ممکن حالات
خیال کیے جا سکتے ہیں۔ مگر سانکھیہ والے اس بات کو تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ
ان کے خیال میں صرف علت مادی کو ہی بطور معلول ممکن کے خیال کیا جا سکتا
ہے ورنہ پرش کو بھی جو بنظرِ غائیت ظواہر عالم کی علتِ فاعلی خیال کیا جاتا
ہے۔ پرکرتی کا جزو ماننا پڑے گا۔ اور پھر تخریبی اسباب پر غور کرو۔ کیا
فنا پذیر معلولات فنا پذیر فاعل کے اندر پہلے ہی موجود ہوتے ہیں؟ ایسا
ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ وہ ایک دوسرے کے بالکل متضاد ہیں۔ اگر یہ ایسا ہوتا
تو اسے مٹا نہ سکتا اور اگر یہ ایسا نہ ہوتا اور پھر بھی وہ تخریبی فاعل کے

۲۶۶

ذریعے مٹ جاتا۔ تب ہر ایک شے ہر ایک شے سے مٹ جایا کرتی۔
علت مادی کے عمل کو سمجھنے کے لیے یہ بتلانا ضروری ہے۔ کہ اس کی تعریف یوں نہیں کی جاسکتی۔ کہ اس سے معلول پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں علتِ فاعلی بھی علت مادی میں شامل ہو سکے گی۔ نہ اسے تغیر خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ تب تو معلول علت کی ایک صفت محض ہوگا اور علت و معلول میں کوئی امتیاز ہی نہ رہے گا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کپڑا تاگے سے مختلف ہوا کرتا ہے اور اگر معلول کو علت کے ساتھ اس وجہ سے ایک ہیک سمجھا جائے۔ کہ اگرچہ علت و معلول کے درمیان کوئی انفصال نہیں ہو سکتا۔ لیکن معلول کبھی علت سے باہر نہیں ہوتا۔ تو اس کا صریحی جواب یہ ہے۔ کہ اگر معلول کوئی جوہر نہیں ہے۔ تب تو ربط کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور اگر علت کا ایک عرض ہے۔ تب وہ کبھی اس کے مقابلے میں نہیں ہوتا۔ اس نظریے پر کہ معلول ایک ظہور ہوتا ہے۔ یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ یہ ظہور ابدی ہوتا ہے یا خود ہی معلول ہے۔ پہلی صورت میں ظہور کے لیے علتی [illegible] ل درکار ہی نہیں۔ دوسری صورت میں اگر ظہور کو ایک جداگانہ تصور خیال کیا جائے۔ تب اس سے ست کاریہ واد کا مسئلہ فی الواقع جزوی طور پر مسترد ہو جائے گا۔ اور اگر ایک ظہور کے ظہور کے لیے علتی عمل کا ہونا ضروری ہے۔ تب اس سے دور تسلسل لازم آئے گا۔ مزید براں اگر خود ظہور کو ہی ایک معلول خیال کیا جائے۔ تب چونکہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ ایک معلول کی پیدائش خود معلول کی فطرت نہیں ہے۔ کیونکہ معلول کو ہمیشہ پیدا شدہ خیال کیا جاتا ہے اور اس لیے معلول پیدائش سے مختلف ہے۔ اگر یہ بات مان لی جائے۔ تب اس بات کے ماننے میں یہ مشکل درپیش ہوگی۔ کہ معلول ظہور میں لایا جاسکتا ہے۔ اگر پیدائش کے لفظ کو زیادہ معقول تصور کیا جائے۔ تب اس کے متعلق بھی یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ آیا ایک پیدائش پیدا ہوتی ہے یا ظہور میں آتی ہے۔ پہلی صورت میں دور تسلسل لازم آئے گا اور دوسری صورت میں علتی عمل کی ضرورت ہی نہ رہے گی اور ظہور کے متعلق بھی وہی مشکل پیش آئے گی۔ کہ آیا یہ پیدا ہوتا ہے یا ظہور میں آتا ہے اور

دونوں صورتوں میں دور تسلسل لازم آئے گا۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ پیدایش کے معنی علتی وسایل کا عمل ہیں اور اگر یہ مانا جائے۔ کہ یہ عمل اپنے ہی جزو علتی کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے اور وہ عمل ایک اور دوسرے عمل کا۔ تب لازمی طور پر لاانتہا ہی رجعت لازم آئے گی۔ مگر یہ دور تسلسل نہیں ہے اور سب اسے مانتے ہیں۔ جب تاگے میں ایک خاص قسم کی حرکت ہوتی ہے۔ تب ہم کہتے ہیں کہ کپڑا پیدا ہوا ہے۔ بلکہ اس حرکت کے لمحۂ اول میں ہی جس میں تاگے کا کپڑا ہونا شامل ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ کپڑا پیدا کیا جا رہا ہے۔ یہی وجہ ہے۔ کہ ہم کسی معلول کے پیدا ہونے کا ذکر کر سکتے ہیں ایسی پیدایش کوئی مزید پیدایش نہیں رکھتی۔

۲۶۸

(۱۳) اہل بُدھ کے اصول عارضیت کی تردید

بودھ لوگ کہتے ہیں۔ کہ علتی تاثیر ثابت کرتی ہے۔ کہ جو کچھ موجود ہے وہ لازمی طور پر پل چھن کا ہے۔ کیونکہ اس تاثیر کو بار بار پیدا نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس واسطے ہر ایک کارگزاری یا معلولات کی پیدایش کے مطابق ایک جداگانہ ہستی ماننی پڑتی ہے اور چونکہ یہ کارگزاری دو مختلف لمحات پر یکساں نہیں ہو سکتی۔ اس لیے انھیں پیدا کرنے والی ہستیاں بھی ایک نہیں ہو سکتیں۔ چونکہ جو خواص ایک ہی شے میں مانے جاتے ہیں۔ مختلف تاثرات کو ظاہر کرتے ہیں اس لیے انھیں ایک شے کے ساتھ منسوب کرنا غلط ہے۔ تیس ایک لمحۂ خاص کے اندر اتنی ہی حقایق مختلفہ موجود ہوتی ہیں جتنے کہ خواص مختلفہ پائے جاتے ہیں۔ وینکٹ ناتھ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اشیا مختلف متضاد خواص کے ساتھ تعلق نہیں رکھتیں اور اگرچہ بعض حالتوں مثلاً بہتی ندی یا شعلۂ چراغ میں بدلنے والی ہستیاں ایک غیر متغیر کل کی صورت اختیار کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اس قسم کی امثلہ میں شناخت کی ایسی

ناقابل انکار صورتیں بھی ہیں۔ جن میں ہم ایک شے کو دیکھتے بھی ہیں اور چھوتے بھی۔ اور یہ امر واقعہ کو یہ ان حالتوں میں تحت الشعوری نقوش بھی کام کرتے ہیں۔ اس حد تک مبالغہ آمیز نہیں بنانا چاہیئے کہ شناخت صرف حافظے کا ہی عمل ہے۔ شناخت میں تو ہمیشہ ادراک غالب ہوا کرتا ہے یا بدترین حالت میں اسے ادراک اور حافظے کا مرکب مشترکہ کہہ سکتے ہیں، اور یہ اعتراض کہ حافظے کی موجودگی شناخت کو باطل قرار دیتی ہے۔ غلط ہے۔ کیونکہ تمام یادداشت باطل نہیں ہوا کرتی اور یہ خیال بھی غلط ہے۔ کہ حافظہ محض ایک موضوعی شے ہونے سے ہمیں معروضی تعین کی طرف نہیں لے جاسکتا۔ کیونکہ حافظہ صرف موضوعی شے نہیں بلکہ گزشتہ اشیا کے خواص کی طرف معروضی اشارہ دیتا ہے۔ نیز اہل بدھ کہتے ہیں۔ کہ ایک شے کے ساتھ کئی خواص کو متلازم سمجھنا غلط ہے۔ کیونکہ ہر ایک خاصیت کی ایک اکائی، حافظے کی تاثیر کی نمایندگی کرتی ہے اور اس واسطے ایک ہی شناخت کے لیے کئی خواص کا تلازم غلط ہے اس کے جواب میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ اگر ہر ایک عارضی اکائی کوئی اثر پیدا کرنے کے قابل ہے تب یہ اپنی فطرت کے مطابق ہی کرے گا۔ اسے دیگر لوازمات کی امداد کی ضرورت ہی نہ ہو گی۔ اسی مثال کی پیروی کرتے ہوئے ہمیں یہ کہنا پڑے گا۔ کہ کسی ایک عارضی اکائی کی بے مثال فطرت کسی دوسرے لمحے کے اکائی سے مختلف ہو گی اور اس لیے یکسانیت اور عینیت کا عدم امکان ہمیں مبتلائے تشکیک کر دے گا۔ اس واسطے یہ فرض کرنا غلط ہے۔ کہ ہر ایک صفت مخصوصہ ایک جداگانہ حقیقت سے تعلق رکھتی ہے۔ نیز اہل بدھ کی یہ دلیل بھی مشہور ہے۔ کہ شناخت کا تجربہ ماضی اور حال کو ایک میک کرنا چاہتا ہے اور ایسا ہونا ممکن نہیں۔ وینکٹ یہ جواب دیتا ہے کہ اگرچہ لمحۂ ماضی کو لمحۂ حال کے ساتھ مربوط کرنا مہمل ہے۔ مگر ان دونوں کو اس ہستی کے ساتھ منسوب کرنے میں کوئی نامعقولیت نہیں ہے جو ماضی میں موجود تھی اور حال میں بھی برقرار ہے۔ یہ سچ ہے۔ کہ ماضی کو حال میں موجود بتلانا تناقض بالذات ہے مگر اس معاملے کا راز حقیقی یہ ہے کہ ایک ہی زمانہ مختلف شرائط (اپادھی) کے ماتحت کئی زمانے معلوم ہونے لگتا ہے۔ ان حالات میں تضاد اسی

۲۶۹

وجہ سے نمودار ہوتا ہے۔ کہ ہم ایک زمانی اکائی کو مختلف حالات کے ساتھ منسوب کرنے لگتے ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ مختلف زمانے اور حالات کی طرف اشارہ دینا غیر معقول ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو لمحات کے متواتر سلسلے کا تصور ہی ناجائز ہوتا۔ کیونکہ متواتر سلسلے کے تصور میں ماقبل و مابعد کا تصور شامل ہوتا ہے اور اس لیے یہ تصور کسی نہ کسی طرح سے ماضی حال اور مستقبل کو باہم مجتمع کرتا ہے۔ اگر یہ بات نہ مانی جائے۔ تب تو خود تصور عارضیت بھی جاتا رہے گا اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ عارضیت کے معنی کسی ہستی کی بے نظیر عینیت کے ہیں۔ تب تو اس کا نتیجہ علم جدید ہوگا۔ پس ماضی و حال کا صرف تلازم ہمیں کسی زمانی تناقض بالذات کو لازم قرار نہیں دیتا۔

مزید براں اہل بدھ کی طرف سے ایک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ ادراک کا تعلق صرف لمحۂ حاضر سے ہوا کرتا ہے۔ اور یہ ہمیں کبھی ماضی کا علم نہیں دے سکتا اور اس لیے ہمارا یہ تصور کہ جو اشیا ماضی میں موجود ہیں وہی حال میں برقرار ہیں۔ صرف ایک دھوکا ہے۔ جو اس تحت الشعوری نقوش کے عمل کا نتیجہ ہے جو ماضی اور حال کے فرق کو نظر انداز کرتا ہوا ماضی کو حال میں صدف میں نقرے کی مانند فرض کر لیتا ہے۔ جبکہ جس طرح "اس" لمحۂ حاضر میں معروض کی موجودیت ظاہر کرتا ہے۔ اسی طرح "وہ یہ ہے" معروض کا ماضی وحال دونوں میں برقرار رہنا ثابت کرتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ ادراک تو اپنے معروض کو بطور ہستی حاضرہ دکھلاتا ہے تب اہل بدھ کا عقیدہ جو ادراک کو غیر متعین (نروکلپ) قرار دیتا ہوا کہتا ہے۔ کہ ادراک کسی شے کو حال کی زمانی صفت سے متصف نہیں کر سکتا۔ مسترد ہو جاتا ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ ادراک اپنے معروض کی ہستی کو لمحۂ ادراک میں ہی ظاہر کرتا ہے تب بودھوں کے نظریے کی رو سے یہ بات ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ وہ عارضی معروض جس کے ساتھ حاسہ کا تعلق تھا۔ اس معروض کا علم پیدا ہونے سے پہلے گزر چکا ہے۔ پس اہل بدھ خواہ کسی طرح کہیں۔ وہ اس بات کو ثابت نہیں کر سکتے۔ کہ ادراک اپنے معروض کو صرف بطور زمانۂ حال میں ہی روشن کرتا ہے۔ اس کے خلاف رامانج کا خیال یہ ہے کہ چونکہ حسی تعلق نہ۔

۲۷۰

شئے متعلقہ اور عنصر متعلقہ زمانی متواتر ہوتے ہیں۔ اس واسطے ذہنی حالت بھی متواتر ہوتی ہے اور اس لیے ادراک اسی معروض کو ظاہر کرتا ہے جس کے ساتھ حسی تعلق تھا۔ حتیٰ کہ حسی تعلق نہ رہنے کے بعد بھی ذہنی حالت جو اس معروض کا ادراک ظاہر کرتی ہے اور جس کے ساتھ حسی تعلق تھا۔ جانی جاتی ہے۔

اور اگر یہ دلیل دی جائے کہ جو شئے کسی شئے سے ہمیشہ پیدا ہوتی ہے۔ وہ بلا لحاظ کسی علتی تعلق کے غیر مشروط طریق پہ ضرور ہی پیدا ہوتی ہے۔ تب تو کہنا پڑے گا۔ کہ جب پتے اور پھل درخت سے پیدا ہوتے ہیں وہ غیر مشروط طور پر نمودار ہوتے ہیں اور یہ بات مہمل ہے۔ مزید براں ہستیوں کے سلسلے میں جب ایک ہستی دوسری کے عقب میں نمودار ہوتی ہے۔ تو وہ لازمی طور پہ بلا سبب ہوگی۔ تب ایک طرف دیکھو۔ تو چونکہ پہلی ہستیوں میں سے کسی کو بھی کوئی عمل نہیں کرنا پڑتا۔ اس لیے وہ کوئی علتی تاثیر نہیں رکھتی اور اس لیے وہ خالی از وجود ہے اور دوسری طرف دیکھیں تو چونکہ ہر ایک مابعد کی ہستی بلا کسی سبب کے نمودار ہوتی ہے تو وہ اس سے بعد کے لمحے میں بھی پیدا ہو سکتی ہے اور اگر یہ بات ہو۔ تب سلسلے کے کچھ معنی ہی نہ ہوں گے۔ پھر یہ کہا جاتا ہے۔ کہ جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے۔ ضرور فنا ہو جاتا ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ فنا غیر مشروط ہے اور بغیر کسی علت کے وقوع میں آتی ہے۔ نفی صرف اس حالت میں غیر مشروط ہو سکتی ہے۔ جب وہ ایسی حالت کو ظاہر کرے۔ جو کبھی پیدا نہیں ہوتی۔ لیکن وہ ہمیشہ ہی کسی اور پر ایک حالت کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ مثلاً گائے کے معنی گھوڑے کا نہ ہونا ہیں۔ لیکن جو نفیاں پیدا ہوتی ہیں وہ ضرور ہی ان اسباب پر انحصار رکھتی ہیں۔ جو انھیں دیگر ثبت ہستیوں کی مانند پیدا کر سکتے ہیں۔ جیسا کہ چھڑی کی چوٹ سے صراحی کا ٹوٹ جانا۔ اگر یہ دلیل دی جائے کہ چھڑی کی ضرب کسی اتلاف کا موجب ہونے کی بجائے صرف صراحی کے اجزا کی صورت میں نئی ہستیوں کے سلسلے کا آغاز کرتا ہے۔ تب بھی ایسی کئی امثلہ (مثلاً شعلے کا بجھایا جانا) موجود ہیں جن میں نئی ہستیوں کے سلسلے کا آغاز نہیں دیکھا جاتا۔ اور اگر یہ دلیل دی جائے۔ کہ نفی تو نیستی محض ہے اور آسمانی کنول۔ کی

۲۷۱

مانند موہوم ہستیوں کی طرح کسی علت پر انحصار نہیں رکھتی تو یہ توجیہ بے معنیٰ ہوگی۔ کیونکہ مثبت ہستیوں کی مانند نفی و اتلاف بھی زمانے میں واقع ہوتے ہیں اور اس لیے موہوم ہستیوں کے ساتھ کوئی مشابہت نہیں رکھتے۔ اگر نفیوں کو موہوم ہستیوں کی مانند سمجھا جائے۔ تو وہ بھی ان کی مانند بے آغاز ہوں گی۔ اور اگر ایسا ہو۔ تب کوئی مثبت ہستی وجود نہ رکھے گی۔ کیونکہ تمام مثبت ہستیاں بھی بے ابتدا نفیات ہوں گی۔ اور اگر نفی ایک شے موہوم ہو۔ تب تک نفی ہونے کے وقت مثبت ہستیوں کا امکان ہوگا کیونکہ موہوم ہونے کے باعث نفی کسی شے کی شرط نہ ہو سکے گی اور اس کے معنیٰ تمام اشیا کی پایداری ہونے سے یہ بات بدھ کے پیرووں کی مانند عارضیت کے قائلین کے لیے ناقابل تسلیم ہوگی اور اگر نفیوں کے یہ معنیٰ ہوں۔ کہ ان میں بعض صفات مخصوصہ پائی نہیں جاتیں۔ تب وہ ان اشیا کی مانند ہوں گی۔ جو بے نظیر خواص رکھتی ہوئی بعض خواص سے عاری بھی ہوتی ہیں۔ اور اگر وہ خواص سے بالکل خالی ہوں۔ تب ایسے قضیے میں ان کے لیے کوئی جگہ نہ ہوگی۔ جو کہ ان کے متعلق خبر دیتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ نفی کی یہی صفت مخصوصہ ہوا کرتی ہے۔ تب اس بیان کی تردید ہو جائے گی۔ کہ نفی کوئی صفت مخصوصہ ہی نہیں رکھتی۔ اگر یہ نفیات پہلے موجود نہ ہوں۔ تب ان کا وجود میں آنا ضرور ہی کسی علتی عمل پر انحصار رکھے گا۔ اور اگر وہ پہلے ہی موجود ہوں۔ تب مثبت حقایق کا کوئی وجود نہ ہوگا۔ ۲۷۲

اگر یہ کہا جائے۔ کہ بطور فنا کے لمحۂ معلول لمحۂ علت کے ساتھ ہم وقت ہوتا ہے۔ تب تو حقیقت مثبت اور اس کی فنا ایک ہی وقت میں واقع ہوں گی اور اگر ایسا ہو۔ تب یہ کہنے کے لیے کوئی دلیل نہ ہوگی۔ کہ فنا حقیقتِ مثبت سے پہلے وجود نہیں رکھتی اور اگر یہ مانا جائے کہ مثبت ہستی کے لمحۂ پیدایش کے بعد کے لمحے میں فنا واقع ہوتا ہے۔ تب فنا غیر مشروط ہوگی۔ اور اگر مثبت ہستی اور اس کے فنا کا سلسلہ خود مثبت ہستی سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ اس کی پیدایش سے۔ تب تو مثبت ہستی علتِ فنا ثابت ہوگی۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ

فنا صرف موقع و محل سے مشروط ہوتا ہے۔ کیونکہ دیگر لوازمات پر اس کے انحصار
سے انکار نہیں ہو سکتا۔ یہ دلیل کارگر نہیں ہو سکتی۔ کہ کسی لمحے کی پیدائش ہی اس
کی فنا ہے۔ کیونکہ ایسا کہنا متضاد بالذات ہوگا۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے۔ کہ
اختلاف کے معنی فنا نہیں ہیں اور اس واسطے مختلف الخواص لمحہ کا ظہور لمحۂ
سابق کی فنا ثابت نہیں کرتا۔ پس ایک لمحے کا انہدام ایک جداگانہ واقع ہونے
کے سبب لمحۂ پیدائش کے اندر ہی شامل و موجود ہوتا ہے۔ اس کا جواب
یہ ہے کہ ضروری ہے۔ کہ ایک مختلف الخواص ہستی کو سابقہ ہستی کی فنا تصور
کیا جائے۔ ورنہ اس قسم کی مختلف الخواص ہستی کے ظہور کا کوئی سبب قرار
دینا ناممکن ہوگا۔ اور اگر فنا ہی کسی ہستی کا اندرونی جوہر ہو۔ تب وہ جوہر
ہستئ حاضرہ کے ظہور کے وقت بھی ظہور پذیر ہو کر اسے نفی قرار دے سکتا ہے
اور اس کے معنی کل اشیا کی ہمہ گیر نیستی ہوں گے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ
ایک ہستی خود ہی اپنے فنا کی موجب ہوا کرتی ہے تب یہ کہنا بے معنی ہو جائے گا
کہ فنا غیر مشروط ہوتا ہے اور اگر یہ خود بخود ہی مشروط ہو۔ تب یہ فرض کرنا
بے معنی ہوگا۔ کہ یہ کسی اور شرط پر انحصار نہیں رکھتا۔ کیونکہ اس بات کو
جاننے کا کوئی ذریعہ ہی نہیں ہے اور اگر یہ مانا جائے۔ کہ کوئی ہستی لوازمات
کی مدد سے خود بخود تباہ ہو جاتی ہے۔ تب مسئلہ عارضیت مسترد ہو جائے گا۔ یہ بات
پیشتر واضح ہو چکی ہے کہ شناخت کا ظہور ہی دعوے عارضیت کی صاف طور پر تردید
کرتا ہے اور جب عارضیت کا حامی کہتا ہے۔ کہ تمام اشیا عارضی ہوتی ہیں۔ تو اس
بات کی توجیہ کیونکر کرے گا کہ لمحۂ معلول کا سبب لمحہ علت ہوتا ہے۔ اگر تعلیل کے معنی
تواتر غیر منفصل ہیں۔ تب ایک لمحۂ کی کائنات کی علت لمحۂ ماقبل کی کائنات ہوگی۔
سوال یہ ہے کہ کیا تواتر کا غیر منفصل ہونا لمحۂ معلول کی پیدائش کے لیے بذات خود
کافی ہے یا مکان و زماں کے زوائد کا محتاج ہے۔ اگر اس قسم کے زوائد
غیر ضروری ہوں۔ تب تو مکانی ہم بودیت یا زمانی لزومیت (دھوئیں اور آگ
کی مانند) کسی استنتاج کا ذریعہ نہ ہو سکیں گے اور اگر اس قسم کے زوائد ضروری ہیں۔ تو
اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ جو شے کسی مکانی اکائی میں پیدا ہوئی ہے تو اس کا

۲۷۳

ایک سبب وہ مکانی اکائی اور زمانی اکائی بھی ہے۔ اس نظریے کی رو سے لمحہ معلول علت کے مکان و زماں میں موجود ہوگا اور اس طرح علتی مکان و علتی زماں دو لمحات میں ہم وسعت ہوں گے۔ اور اگر یہ بات مان لی جائے۔ تب تو قایل عارضیت یہ بھی ماننے کے قابل ہوگا۔ کہ علت دو لمحات میں موجود ہوتی ہے۔ جو قایل عارضیت مستقل زمان و مکاں کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ یہ بھی مان نہیں سکتا کہ سلسلۂ علت و معلول کو ان سے مشروط ہونا چاہیئے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ لمحۂ علت اسی مکان یا زماں میں اثر پیدا کرنے لگتا ہے۔ جس میں وہ خود موجود ہے۔ تب علت و معلول کے درمیان کوئی اتحادِ تسلسل نہ ہوگا اور گمان یہ کیا جاتا ہے۔ کہ وہ اپنے لیے لمحات کے مختلف زمرے رکھتے ہیں۔ ان کا دوسرے کے اوپر رکھا جانا تو ممکن ہے۔ مگر اتحادِ تسلسل ممکن نہیں۔ اگر اتحاد تسلسل کو نہ مانا جائے۔ تب یہ توقع کہ جب بنولے کو رنگا جاتا ہے۔ تب روئی بھی رنگین ہوتی ہے اور اخلاقی دنیا میں جہاں واسنا (اصلی رجحان) ہوتی ہے وہاں اس کا پھل بھی ہوتا ہے باقی نہ رہے گی۔ لمحۂ علت اور لمحہ معلول کی ہم بودیت اس وحدت پر دال نہیں۔ جو علت و معلول کے قدرتی رشتے میں متوقع ہوتی ہے اور اس لیے یہ کہنا مشکل ہوگا۔ کہ فلاں معلول کی فلاں علت ہے۔ کیونکہ مسئلہ عارضیت علت و معلول کے درمیان رابطہ قایم نہیں کر سکتا۔

اب عارضیت کے تصور کی تحلیل کر کے دیکھو۔ اس کے حسب ذیل معنی ہو سکتے ہیں۔ (۱) ایک ہستی ایک لمحے کے ساتھ تعلق رکھتی ہے (کشن سمبند ھتو) (۲) زمانے کی عارضی اکائی کے ساتھ تعلق (کشن کال سمبند ھتو) (۳) صرف ایک لمحے کے لیے ہستی (کشن ماتر درتتو)۔ (۴) دو لمحات کے درمیان عدم تعلق (کشن دوے سمبند ھ شونیتو) (۵) لمحہ زمانی کے ساتھ عینیت (کشن کالتو)، (۶) لمحی صفت کا معین ہونا (کشن یادھتو)۔ ان میں سے صورت اول تو نا قابل تسلیم ہے کیونکہ وہ لوگ بھی جو مستقل ہستیوں کے معتقد ہیں۔ اس بات کو مانتے ہیں کہ چونکہ ایسی ہستیاں زمانے میں مستقل ہیں۔ لہذا ایک لمحے کے ساتھ تلازم رکھتی ہیں۔ دوسری صورت اس لیے نا قابل تسلیم ہے کیونکہ اہل بدھ کشن (لمحہ) کے سوا زمانے کی

۲۷۴

کسی اور ہستی کے قایل ہی نہیں ہیں۔ اس اقرار کی بنا پر ایک ہستی بطور زمانہ فی الواقع تسلیم کرنی پڑے گی۔ جو کشن (لمحہ) سے پرے ہے اور یہ بات عارضیت کی تردید کرتی ہے تیسری صورت تجربہ شناخت کے عین خلاف ہے جو یہ ثابت کرتا ہے۔ کہ ہم جسے چھوتے ہیں اسے ہی دیکھتے ہیں۔ چوتھا نظریہ بھی اسی دلیل کی رو سے تجربے کے منافی ہے اور اگر کوئی مفروضہ ہستی جو خود ایک کشن (لمحہ) نہیں ہے۔ دو لمحات زمانی کے ساتھ تلازم نہیں رکھتی اس لیے یہ صرف ایک موہوم ہستی ہو گی۔ اور تعجب کی بات ہے۔ کہ مقلدین بدھ اکثر اوقات تمام موجود اشیا کو اشیائے موہومہ کے مشابہ قرار دینے کے عادی ہیں۔ پانچویں صورت بھی ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ اگر اشیا بذاتِ خود لمحات کے عین مطابق ہوتیں تب ہم کسی طرح سے بھی تواتر زمانی کے تصور کی توجیہ نہ کر سکتے۔ اور ہمارا کل تجربہ ہی جو اس تواتر پر مبنی ہے۔ رد ہو جاتا۔ اگر اشیا زمانے میں پایداری نہ رکھتیں اور اپنا نام و نشان باقی چھوڑے بغیر فنا ہو جاتیں۔ تب اس دنیا کے تجربۂ عام کی جس میں فایدہ اٹھانے کی غرض سے کام کیے جاتے ہیں۔ توجیہ ہی نہ ہو سکتی۔ جو شخص بھی کوئی کام کرتا۔ اس کا صلہ حاصل کرنے کے لیے لمحے کا بھی انتظار نہ کر سکتا۔ رامانج کے نظریے کے مطابق آتما کی پایداری کی توجیہ خود آگاہی کرتی ہے اور یہ قیاس مفروضی کہ یہ خود آگاہی ان متواتر لمحات زمانی کی تابندگی ہے جو آلیہ وگیان کے سلسلوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ایک ایسا قیاس ہے کہ جو کوئی تصدیق نہیں رکھتا اور یہ قیاس اس اصول معتقدہ سے رد ہوتا ہے۔ کہ ایک فرد کے تجربے کو دوسرا فرد یاد نہیں کر سکتا اور کوئی طریقہ ہی نہیں جس کے مطابق آلیہ وگیان کے سلسلوں کو تصوراتِ ارادی کے ساتھ مربوط کیا جا سکے۔

اگر عارضیتِ اشیا کے یہ معنیٰ ہوں کہ وہ لمحات کے ذریعے متغیر یا مشروط ہوتی ہیں۔ تب بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر وہ خود عارضی نہ ہوں۔ تو وہ کیونکر لمحات سے مشروط ہو سکیں گی؟ اگر لمحات سے مشروط ہونے کے یہ معنیٰ ہوں کہ ترتیبات علتی معلول کا صرف لمحۂ متقدم ظاہر کرتی ہیں۔ تب مخالف یہ کہہ سکتا ہے۔ کہ اس قسم کی عارضیت کی تردید مشکل ہو گی۔ مخالف کی طرف

مزید برآں یہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ کہ یہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کہ اجتماع اسباب
اجتماع حقایق کے ساتھ ایک ہے یا مختلف۔ کیونکہ ان دونوں حالتوں میں چونکہ
یہ ہستی نظریۂ رامانج کے مطابق مستقل ہوگی۔ یہ ایک لمحہ کو مشروط نہ کرے گی۔ اس
کا جواب یہ ہے کہ اجتماع کے معنی نہ تو تعلق ہیں اور نہ اشیائے متعلقہ۔ کیونکہ
اجتماع کا لفظ ہر ایک شے پر خاص طور پر عاید نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ماننا پڑیگا
کہ وہ حقایق علتی جو کسی شرط سے مجتمع ہوتی ہیں۔ اجتماع ظاہر کرتی ہیں۔ اگر ان
حقایق کو معین لمحہ خیال کیا جائے۔ تب ان کا مستقل ہونا ضروری ہے۔ اور اگر
یہ کہا جائے۔ کہ جمع کرنے والی شرط، شرطِ لمحہ ہے۔ تب اس کا یہ جواب ہوگا۔ کہ جو
پیدایش ہوگی۔ وہ بالضرور جمع کرنے والی شرایط اور جمع ہونے والی اشیائے خاص
کے مشترکہ عمل کا نتیجہ ہوگی۔ ان میں جمع کرنے والی شرط تو عارضی ہے نہیں اور
چونکہ مشترتب ہونے والے حقایق بھی جب تک جمع نہ ہو جائیں۔ برقرار رہیں گی۔
وہ بھی عارضی نہیں ہو سکتیں۔ اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شرطِ لمحہ وہ آخری
اور زاید عمل یا ذریعہ ہے جو اپنے ساتھ سابقہ حقایق یا اعمال کو مربوط کرتا ہے
اور اس طرح یہ لمحہ معلول کے غیر منفصل لمحۂ سابقہ کی شرط کے طور پر عمل کرتا ہے۔
پس اس کے اندر کوئی عارضیت نہیں پائی جاتی۔ زمانہ چونکہ اپنی ذات میں
غیر محدود ہے۔ لمحات کے اندر بانٹا نہیں جاسکتا۔ لمحاتِ مفروضہ کو کسی عمل یا
موجودہ شے کے ساتھ صرف اس لیے منسوب کیا جاسکتا ہے کہ عملی مقاصد کے لیے
خاص خاص حالات و شرایط کی تخصیص کی جائے۔ مگر جو ہستی موجود ہے وہ
زمانے کے اندر ہستی رکھتی ہے۔ اور اس لیے ماقبل یا مابعد کے لمحہ کی حدود
سے متجاوز نہ ہوتی ہے۔ پس اگرچہ زمانے کی ایک خاص اکائی کو عارضی خیال
کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جو شے موجود ہے۔ وہ اپنی ہستی کی فطرت میں عارضی نہیں
ہوتی۔ چونکہ اہل بدھ زمانے کے قایل نہیں ہیں۔ اس لیے وہ اس عارضی
زمانے کے متعلق کچھ کہنے کا کوئی حق نہیں رکھتے۔ جس میں چیزوں کا ہونا فرض
کیا جاتا ہے اور نہ ہی ان کی یہ رائے کوئی جواز رکھتی ہے۔ کہ ہر آن ہر ذات خود ۲۷۶
بدل رہی ہے کیونکہ اس کے معنی فی الواقع یہ ہو سکتے ہیں۔ کہ ایک مستقل ہستی

ہے۔ جو تغیر پذیر ہے۔
مقلدین بدھ کا یہ کہنا کہ جس طرح شعلہ بجھ کر اپنی ہستی کا کوئی نشان نہیں چھوڑتا۔ چیزیں بھی بالکل فنا ہو جاتی ہیں اور اپنے اندر کوئی پایدار عناصر نہیں رکھتیں۔ باطل ہے۔ کیونکہ دوسری کسی مختلف اشیاء مثلاً صراحی۔ کپڑا وغیرہ میں ہم دیکھتے ہیں۔ ان کی فنا صرف تغیر حالت ہوتی ہے نہ کہ انہدام کلی۔ اور اس مثال سے یہ فرض کرنا ایک معقول بات ہے کہ شعلہ کے عناصر جو مٹ جاتے ہیں۔ بالکل نابود نہیں ہو جاتے بلکہ غیر مرئی صورت میں موجود رہتے ہیں۔ شعلے کے بجھ جانے پر بھی بتی کا سرا اگرم محسوس ہوتا ہے اور اسے یقینی طور پر حرارتِ شعلہ کا بقیہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ اگر کسی شے کے انہدام کا آخری مرحلہ فنائے کلی ہوتا تب اس کا مرحلۂ ماقبل بھی کوئی تاثیر نہ رکھنے سے نابود ہوتا۔ وقس علیٰ ہذا۔ اس استدلال کے معنیٰ کلی نیستی ہوتے۔

مسئلۂ علیّت کے خلاف چارواک اعتراضات کی تردید

مسئلہ تعلیل قدرتی طور پر علت و معلول کے درمیان رشتۂ زمانی کا سوال پیدا کرتا ہے۔ کہ آیا معلول علت سے پہلے ہوتا ہے یا علت معلول سے پہلے یا کیا وہ ہم وقت ہوتے ہیں۔ اگر معلول کو علت سے پہلے مانا جائے۔ تب یہ اپنی ہستی کے لیے عمل تعلیل پر انحصار نہ رکھتا ہوا اِمکان کی مانند ایک ابداً موجود ہستی ہوگا۔ اور اگر یہ موجود نہ ہو۔ تب کسی ذریعے سے بھی وجود میں لایا نہیں جا سکتا کیونکہ ایک غیر موجود شے پیدا نہیں کی جا سکتی۔ اگر معلول علت سے پہلے پیدا ہو جاتا۔ تب تو اس کی نام نہاد علت اس کی علت نہ ہو سکتی۔ اور اگر علت و معلول بیک وقت ہوا کرتے ہیں۔ تب اس امر کا فیصلہ کرنا مشکل ہو جائے گا کہ

کون معلول ہے اور کون علت۔ اور اگر علت معلول سے پہلے ہوتی ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا معلول پہلے ہی موجود یا اس کے علاوہ تھا۔ اگر یہ پہلے موجود تھا۔ تب اسے عمل تعلیل کی ضرورت ہی کیا تھی۔ اور جو شے بعد میں واقع ہونے والی ہے۔ تو اسے متقدم الوجود لمحے کے ساتھ ہم بود نہیں کہہ سکتے۔ اگر معلول علت کے ساتھ ہم بود نہ تھا۔ تب وہ کونسا رابطہ ہوگا۔ جو یہ فیصلہ کر سکے۔ کہ کیوں ایک علتِ خاص ایک معلول خاص کو پیدا کرتی ہے اور کسی اور معلول کو نہیں؛ چونکہ پیدائش اور پیدا شدہ ایک ہی شے کے نام نہیں ہو سکتے۔ اس لیے عمل پیدائش پیدا شدہ شے سے ضرور مختلف ہوگا اور مختلف ہونے کے باعث لازمی طور پر اس امر کی ضرورت ہوگی۔ کہ پیدائش کی ایک اور پیدائش ہو اور پھر اس پیدائش کی اور پیدائش ہو۔ اس طرح غیر محدود اسندلال رجعتی لازم آئے گا۔

ان اعتراضات کے جواب میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ ہستی اور نیستی کا تضاد صرف زمانی و مکانی اکائی کے تعلق میں معنیٰ رکھ سکتا ہے۔ اس لیے لمحۂ متقدم میں معلول کی نیستی اس کی مابعد کی ہستی کے ساتھ کوئی تضاد نہیں رکھتی۔ اور اس امر کا براہِ راست تجربہ کیا جا سکتا ہے۔ کہ لمحۂ متقدم کی علت اور لمحۂ موخر کے معلول کے درمیان تعلق موجود ہوتا ہے۔ یہ تعلق بے شک تعلق اتصال نہیں ہوتا بلکہ باہمی اور بطور متقدم و موخر تعلقِ انحصار ہوتا ہے۔ جیسا کہ تجربہ دکھلاتا ہے۔ اور یہ منطقیانہ اعتراض کہ چونکہ پیدائش ایک جداگانہ شے ہے۔ اپنے لیے اور پیدائش چاہتی ہے وقس علیٰ ہذا۔ نظریۂ رامانج پر عاید نہیں ہوتا کیونکہ اس میں معلول کو علت کی ایک بدلی ہوئی حالت یا کیفیت خیال کیا جاتا ہے۔ معلول علت پر ان معنوں میں انحصار رکھتا ہے۔ کہ یہ بطور ایک حالت کے اس کے ساتھ ایک ہوتا ہے۔ بے شک یہاں عینیت کے معنیٰ وحدت کے نہیں ہیں بلکہ عینیت در اختلاف ہیں۔ اور یہ اعتراض کہ اختلاف میں کوئی ربط قایم نہیں ہو سکتا۔ ہمارے تجربۂ علت و معلول سے مسترد ہو جاتا ہے اور اس کے علاوہ دوسری مثالوں میں بھی مثلاً جب مقرر خود سے مختلف اور جدا سامعین کو کسی امر کا یقین دلانا چاہتا ہے اور یہ اعتراض کہ کوئی سبب صرف کسی عمل کے کرنے (کینچت کریا)

۲۷۷

سے ہی سبب کہلا سکتا ہے اور اس عمل کی تعلیل بھی کسی اور عمل کی تکمیل کا تقاضا کرتی ہے اور اس طرح غیر محدود رجعت لازم آتا ہے۔ نادرست ہے۔ کیونکہ کسی معلول کے پیدا کرنے کے اعمال کی تعداد (کہ تجربے میں آئے) غیر محدود رجعت کی موجب نہیں ہوا کرتی۔ کیونکہ صرف وہی اعمال واقع شدہ تصور کیے جا سکتے ہیں جو تجربے میں ظاہر ہوتے ہیں اور خود بخود پیدائش میں سلسلۂ اعمال کو علت فرض کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ کیونکہ تجربے میں غیر تبدل متقدم موجود ہوتا ہے اور یہ اعتراض کہ ایک علت اس لیے علت ہے کیونکہ یہ معلول کو پیدا کرتی ہے اس کے اندر معلول کا متقدم وجود موجود ہوتا ہے اور اس لیے عمل تعلیل بے سود ہے۔ غیر صحیح ہے۔ کیونکہ تعلیل سے مراد اس عمل کا وقوع میں آنا ہے جو معلول کی پیدائش کے موافق ہے۔ اس سے معلول کا متقدم وجود لازم نہیں آتا۔ کیونکہ معلول پیدا کرنے والا عمل معلول کی طرف بطور موجود واقعے کے اشارہ نہیں کرتا بلکہ وہ شاہد تجربے کے ذہن میں پیشتر دیکھا جاتا ہے اور یہ اعتراض کہ اگر معلول علت کی فطرت ہے۔ تب تو وہ پہلے ہی موجود ہوگا اور اگر ایسا نہیں تو پھر وہ کسی وقت بھی وجود پذیر نہیں ہو سکتا۔ غلط ہے اس مفروضے کی بنا پر کہ ان کے تعلق میں ناقابل تغیر یکسانی پائی جاتی ہے معلول کی ہستی بلحاظ تعداد و خواص علت کی ہستی سے مختلف ہوتی ہے۔ مگر متقدم (علت) اور موخر (معلول) باہمی تعین کے رشتے میں مربوط ہوتے ہیں اور یہ اعتراض کہ ایک علتی اجتماع کے اندر مختلف ہستیاں معلول کو پیدا نہیں کر سکتیں۔ اس لیے نادرست ہے کہ انفرادی ہستیوں کی تاثیر کا اندازہ ان کی مشترکہ پیدائش سے لگایا جاتا ہے اور یہ مزید اعتراض کہ چونکہ علت معلول کو پیدا کرنے میں خود نابود ہو جاتی ہے۔ اس لیے وہ بحالت نابودگی معلول کو پیدا نہیں کر سکتی۔ درست نہیں ہے۔ کیونکہ معلول کی پیدائش صرف لمحۂ متقدم میں ہی علت کی ہستی کا تقاضا کرتی ہے۔

۲۷۸

پھر یہ کہا جاتا ہے کہ غیر متبدل تقدم کا تصور جو تعلیل کا تعین کرتا ہے بذاتِ خود غیر متعین ہے۔ کیونکہ زمانہ بطور امتداد کے کوئی صفت نہیں رکھتا۔

اس لیے تقدم و تاخر کے تعین کے لیے اور بیرونی شرایط درکار ہوں گی۔ اور اس لیے تعلیل کو ایک بیرونی حالت و شرط تسلیم کرنا پڑے گا۔ اگر یہ بات ہو۔ تب تقدم و تاخر جنہیں اس نظریے کی رو سے شرایط علتی سے پیدا شدہ فرض کیا جاتا ہے۔ تعلیل کا تعین کرنے والے خیال نہیں کئے جا سکتے۔ اور پھر اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ شرایط امتداد زمانہ کو تواتر میں توڑ پھوڑ دیتی ہیں۔ تب چونکہ زمانے کو جدا اور مجرد خیال نہیں کیا جاتا۔ اس لیے وہ مفروضہ شرایط کل زمانے سے تعلق رکھیں گی اور اس حالت میں کوئی تواتر نہ ہوگا۔ مزید براں اگر شرایط بعض اجزا سے تعلق رکھتی ہیں۔ تب پہلے مجرد و غیر مسلسل زمانے کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ مذکورۂ بالا اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ اگر مذکورۃ الصدر دلیل کی رو سے زمانے کو بطور تواتر تسلیم نہ کیا جائے۔ تب اگر اشیا زمانے میں ہستی رکھتی ہیں۔ تو وہ ابدی ہوں گی۔ اگر ایسا نہیں تب وہ موہوم ہوں گی۔ جو کہ باطل ہے۔ پھر معترض کہتا ہے کہ چونکہ تمام کلیات ابدی ہستی رکھتے ہیں۔ تب ان کے درمیان یا ان کے اور افراد کے مابین تقدم و تاخر کی گنجایش ہی نہیں ہے۔ جب کرنکا کے نکشتر (جھمکے) کی نموداری سے روہنی کے نکشتر کے طلوع کو منتج کیا جاتا ہے۔ تب ان کے درمیان تقدم و تاخر ہوا نہیں کرتے۔ اس کا جواب تجربے میں یوں ملتا ہے۔ کہ ایسی مشروط ہستی دوسری مشروط ہستی سے وہاں پیدا ہوا کرتی ہے۔ جہاں کل اور جزو دونوں ہی ایک مرکب کل یعنی ایک مشروط ہستی کے اندر مجتمع ہو جاتے ہیں۔ مشخص معلولات سے علل مشخصہ کا علم ان کے درمیان غیر متبدل تقدم کے ذریعے ہوا کرتا ہے اور یہ امر معلول مخصوص کے ساتھ علتِ مخصوص کو مربوط کرنے والے ربط کی یکسانیت سے انکار کے خیال کو رد کرتا ہے اور یہی دلیل کثرت اسباب کے خیال کو بھی مسترد کرتی ہے۔ جہاں کہیں ہمیں علل مختلفہ سے ایک ہی معلول پیدا ہوتا معلوم ہوتا ہے اس کا سبب سوءِ مشاہدہ یا عدم مشاہدہ ہوا کرتا ہے۔ ماہرین کا عمیق تر مشاہدہ بتلاتا ہے کہ اگرچہ بعض معلولات یکساں معلوم ہوتے ہیں۔ مگر وہ اپنی انفرادی

۲۷۹

فطرت میں خصوصیت رکھتے ہیں۔ اسی خصوصیت کے ذریعے ان میں سے ہر ایک
کو اس کی علت مشخصہ کے ساتھ منسوب کیا جا سکتا ہے۔ پراگ ابھاو (ہستی سے پیشتر
نیستی) کو بذات خود معلول کا معین خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس قسم کی نفیات
لا ابتدا ہونے کے سبب سے معلول کے وجود میں آنے کے موقع کی توجیہہ نہیں
کر سکتیں۔ علاوہ ازیں ایسی نفی کسی نہ کسی شکل میں اپنے اندر وہ معلول رکھتی
ہے۔ جسے وہ بطور اپنے اجزا کے نمودار کرے گی۔ ورنہ اس کا معلول سے
پیشتر نفی کے طور پر اس کا ذکر ہی ناممکن ہو گا۔ اگر کوئی معلول موجود بلا علت
ہو۔ تب وہ ازلی ہو گا اور اگر یہ بلا سبب غیر موجود ہو۔ تب یہ موہوم ہو گا۔ اگر
معلول دفعتہً گرمی اور جوش سے وجود میں آتا ہے۔ تب اس کا بلا واسطہ اور
ناقابل تغیر مقدم پر انحصار ناقابل توجیہہ ہو گا۔ پس مسئلہ علیت چارواکوں کے
کسی اعتراض سے بھی مسترد نہیں ہوتا۔ ۲۸۰

(س) وینکٹ ناتھ کی نظر میں حواس کی اصلیت

اہل نیائے کا خیال ہے کہ آنکھ اپنی علت مادی کے لحاظ سے آٹھ عناصر
سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اگرچہ یہ دوسرے حسی مبادیات کو محسوس نہیں کر سکتی
یہ چراغ کی مانند کئی رنگوں پر حاوی ہو سکتی ہے۔ اسی قسم کی دلیل جاری رکھتے
ہوئے وہ کہتے ہیں کہ حاسۂ لمس ہوا سے حاسۂ ذائقہ پانی سے۔ حاسۂ شامہ مٹی
سے اور حاسۂ سامعہ عنصر مکانی (آکاش) سے بنے ہیں۔ وینکٹ ناتھ کا بڑا اعتراض
اس بات پر ہے کہ حواس کو خاص اور نہایت اہم آلاتِ علمی تصور کیا جاتا ہے
اس بنا پر کہ عمل ادراک میں معروض۔ موضوع۔ روشنی۔ حاسۂ حسی انفصال۔
عدم مزاحمت اور کئی اور لوازمات اس طرح پر شامل ہوتے ہیں۔ کہ

کسی ایک حس کو اہم ترین آلۂ علم خیال کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ اگر قوائے حسی کو اعضائے حسی سے بالکل مختلف بھی خیال کیا جائے۔ تو بھی انھیں انانیت (آہنکار) کے طرق مخصوصہ خیال کیا جا سکتا ہے اور یہ بات منقولات سے ثابت ہوتی ہے۔ صرف اس بنا پر کہ قوت باصرہ رنگوں کو دیکھ سکتی ہے۔ یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا۔ کہ یہ قوت حس بھی اسی عنصر سے بنی ہے جس سے کہ رنگ بنا ہے۔ کیونکہ قوت حس باصرہ بذات خود احساس لون کے لیے ذمے دار نہیں ہے۔ اس لیے رنگ کے احساس میں دیگر لوازمات پر حاسۂ بصر کی اس فوقیت کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ جس کے ذریعے رنگ کے عنصر کے ساتھ اس کے تعلق کو دکھلایا جا سکے۔

وینکٹ زور دیتا ہے کہ جو دلایل ہیں حواس خمسہ کو تسلیم کرنے پر مایل کرتی ہیں۔ وہی قوائے فعلیہ اور من (ذہن) کے بارے میں بھی صادق آتی ہیں۔ حواس علمیہ کا فعل ایک خاص قسم کا مانا جاتا ہے۔ جس کے ذریعے کوئی حس خاص طریق پر اور خاص حالات میں کام کرتی ہے۔ اور یہی بات آلات فعلیہ پر بھی صادق آتی ہے۔ ان کا بھی جسم لطیف کے ساتھ ویسا ہی تعلق ہے جیساکہ حواس علمیہ کا۔ اور یادو پرکاش کا یہ خیال کہ حواس فعلیہ جسم کے ساتھ نمودار ہو کر اس کے مٹنے پر مٹ جایا کرتے ہیں۔ باطل ہے[1]۔ من ارتقائے پرکرتی کا ایک جزو ہونے کے باعث ساری کل خیال نہیں کیا جا سکتا۔ یہ عام دلیل کہ جو شے ابدی ہے اور کسی اور شے کا مادی جزو نہیں ہے۔ وہ ساری کل ہے۔ ناقص ہے۔ کیونکہ شاستر اس کی صاف طور پر تردید کرتے ہیں اور رامانج کے نظریے کے مطابق ذرات اشیا کے انتہائی اجزائے ترکیبی نہیں ہیں۔ اور پھر یہ دلیل کہ جو شے صفاتِ مخصوصہ نہیں رکھتی (مثلاً زمانہ) وہ ساری کل ہوتی ہے، ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ رامانج کے خیال کے مطابق کوئی بھی ایسی شے موجود نہیں ہے۔ جو صفات مخصوصہ نہ رکھتی ہو۔ اور یہ دلیل کہ چونکہ

۲۸۱

[1] ۔تتائے سدھانجن صفحہ ۲۴۔

من بعید کی چیزوں کو یاد کر سکتا ہے اس لیے سارٹی کل ہے۔ ناقص ہے کیونکہ اس یادداشت کا سبب ذہن کا وہ ربط ہے۔ جو وہ تحت الشعوری نقوش اصلی کے ساتھ رکھتا ہے۔

حواس کو لطیف یا ذراتی خیال کیا جا سکتا ہے لیکن وہ اپنے فعل یا دوسری اشیائے ساتھ تعلق کے باعث اس طرح کام کرتے ہیں کہ گویا وہ پھیلے ہوئے ہیں[۱]۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف الحجم اجسام میں وہی کے وہی حواس اپنے اعمال کے ذریعے اصغر و اکبر رقبوں میں پھیل جاتے ہیں۔ جن کے بغیر وہ ان اجسام کے حجم کے مطابق اصغر یا اکبر متصور رہ ہوتے۔ جن میں وہ عمل پذیر ہو سکتے ہیں۔ اگر من سارٹی کل ہونے سے سارے جسم کے اندر موجود ہوتا۔ تب آن واحد میں سارے حواس کے اندر وقوف نمودار ہو سکتا۔ وینکٹ کے خیال میں حواس دل میں قیام رکھتے ہیں۔ جہاں سے وہ اعصابِ متعلقہ کے ذریعے خاص خاص اعضائے حسی کی طرف متحرک ہوا کرتے ہیں۔

حس اپنے فعل (ورتی) کے ذریعے کام کرتی ہے جو تقریباً رفتار روشنی کے ساتھ اپنے معروض پر حاوی ہو جاتی ہے۔ اس طرح حسی فعل ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہوتا ہوا بتدریج عمل کرتا ہے۔ جو اپنی تیز رفتاری کے باعث نزدیک و دور کے تعلق میں کام کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ادراک بیک وقت معلوم ہوتا ہے۔ ادراک سمعی پر بھی یہی بات صادق آتی ہے چونکہ رامانج کی رائے کے مطابق حواس غیر مادی ہستی رکھتے ہیں۔ ان کے افعال کو بھی غیر مادی خیال کیا جاتا ہے[۲]۔

(ص) وینکٹ ناتھ کے خیال میں آتش کی نوعیت

وینکٹ ناتھ یہ تفصیل کے ساتھ اس مفروضے کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ

۲۸۲

[۱]۔ سرو ارتھ سدھی صفحہ ۹۸۔

[۲]۔ سانکھیہ کی رو سے جس میں حواس کو مادی تصور کیا جاتا ہے۔ وہاں برتی کو ربط کی بجائے

آکاش آنکھ سے دیکھا جاتا ہے۔ جیسا کہ عام تجربے میں نیلا آسمان یا شام کے وقت لال آسمان یا آسمان میں پرندے کی حرکات کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ وہ اس بات کو نہیں مانتا۔ کہ آکاش کا پتا حرکات سے لگتا ہے۔ کیونکہ آکاش تو ان ہوئی دیواروں کے اندر موجود ہوتا ہے۔ جہاں کسی حرکت کا امکان نہیں ہے۔ آکاش خلائے محض نہیں ہے۔ اس کی ہستی حیوانات کی حرکات کی عدم مزاحمت سے ظاہر ہوتی ہے۔ بعض بودھ اور چارواک کہتے ہیں کہ صرف چار عناصر ہیں۔ آکاش صرف نفی (آورن ابھاؤ) ہے۔ ہم دیواریں کوئی آکاش نہیں دیکھتے ہاں جب یہ پھٹ جاتی ہے۔ تب ہم کہتے ہیں کہ ہم آکاش دیکھتے ہیں۔ یہ آکاش عدم مزاحمت کے سوا کوئی چیز نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اسے نہ مانا جائے۔ تب کہیں بھی عدم مزاحمت نہ پائی جائے گی۔ اس قسم کی تمام امثلہ کی توجیہ صرف آکاش کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ یہ عدم مزاحمت یعنی محض خلا ہی سراب کی مانند ایک مثبت ہستی کا دھوکا پیدا کرتی ہے۔ اس بات کو ان مثالوں سے واضح کیا جاسکتا ہے۔ جن میں درد اور روشنی کی عدم موجودیت بالترتیب خوشی یا نیلگوں تاریکی معلوم ہوا کرتی ہے۔ ہم سبھی خوب جانتے ہیں کہ بعض اوقات بعض الفاظ کا استعمال ہی ایک ایسا خیال پیدا کر دیتا ہے۔ جس کے پس پشت کوئی حقیقت موجود نہیں ہوتی۔ مثلاً ہم جب "خرگوش" کے تیز سینگ" کا ذکر کیا کرتے ہیں۔

اس کے جواب میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ تمام اقسام ہستی کے جواز کے لیے تجربے کی طرف توجہ دلانا درکار ہوتا ہے اور ہم سب آکاش کا مثبت تجربہ رکھتے ہیں۔ جسے ہم نیستی کہتے ہیں وہ بھی ایک مثبت ہستی ہے۔ خود منفی تصور کو بھی معقول طور پر ایک مثبت تصور خیال کیا جاسکتا ہے۔ یہ استدلال

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: ۔ معروض کی صورت میں بدل جانا سمجھا جاتا ہے۔ لیکن نظریہ یوگ جیسا کہ بھکشو بیان کرتا ہے یہ ہے کہ چت حواس کی راہ سے گزر کر معروض کے ساتھ تعلق میں آتا ہے اور حواس کے تعلق میں ان کی شکل میں ہی تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس لیے یہ تبدیل ہیئت صرف چت سے ہی نہیں بلکہ چت کے ساتھ ساتھ حواس سے بھی تعلق رکھتی ہے۔

غلط ہے۔ کہ ایک منفی تصور ہر ایک قسم کے اثبات سے مختلف ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ ہر ایک خاص زمرۂ ہستی اپنا تصور مخصوصہ رکھتا ہے اور یہ استدلال فضول ہے کہ ایک خاص ہستی کیوں اپنا تصور خاص رکھتی ہے۔ ہر ایک نفی کی تعریف کسی مثبت ہستی کے عدم وجود کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ آکاش کا اثبات اس کے مثبت تجربے سے ثابت ہوتا ہے۔ یہ خیال کہ مکان میں کوئی آکاش نہیں ہے غلط ہے۔ کیونکہ جب جگہ گھیرنے والی چیز کو کاٹ کر دو ٹکڑے کیا جاتا ہے ہم آکاش کو محسوس کرتے ہیں اور اسے عدم مزاحمت کے ذریعے بیان کرتے ہیں۔ رکاوٹ (آورن) کا نہ ہونا آکاش کی مثبت ہستی کی ایک صفت ہے۔ کیونکہ ہم اپنے تجربۂ آکاش میں دیکھتے ہیں کہ آکاش میں کوئی رکاوٹ نہیں پائی جاتی۔ اگر یہ بات نہ مانی جائے تب یہ کہنا کہ "یہاں کوئی شے موجود نہیں" بے معنیٰ ہوگا۔ کیونکہ اگر "یہاں" کے معنیٰ صرف عدمِ نفی ہو۔ تو یہ لفظ مہمل ہوگا۔ اگر آکاش کسی جگہ گھیرنے والی شے میں موجود نہ ہوتا۔ تب ایسی شے کی عدم موجودیت سے آکاش کی تعریف غیر معقول ہوتی۔ چونکہ کوئی شے بذات خود ہست نہیں ہے۔ ہر ایک شے اوپر کی تمثیل کے مطابق اپنی نفی آپ ہی ہوتی[1]۔ یہ امر کہ آکاش کبھی سطح کی نمود باطل ظاہر کرتا ہے۔ اس وجہ سے ممکن ہوتا ہے کہ آکاش ایک ہستی ہے۔ جس میں کئی صفات کو واہمانہ طریق سے فرض کر لیا جاتا ہے۔ اگر یہ محض نفی ہوتا۔ تب اس کے ساتھ صفاتِ باطلہ کا انتساب ممکن نہ تھا۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ ور دی عدم موجودگی کو غلطی سے خوشی تصور کیا جاتا ہے۔ تب اصل بات یہ ہوتی ہے۔ کہ یہ نام نہاد نفی بھی ایک اور قسم کا اثبات ہے[2] اشیائے موہومہ کی مثال مثلاً خرگوش کے تیز سینگ میں خرگوش میں سینگ کا ہونے کا اقرار ہوتا ہے اور جب سینگ کو جانا جاتا ہے۔ تب ہمارے ذہن میں یہ سوچ پیدا ہوتا ہے۔ کہ تیزی کا تصور سچا ہے یا جھوٹا۔ اس لیے تیزی کا اقرار نفیٔ محض نہیں ہے اور کسی صفت کے

له۔ سرداراتھ سدھی صفحہ ۱۱۴۔

سه۔ ایضاً۔

انتساب موہومہ کے معنی بھی یہ ہوتے ہیں۔ کہ کسی شے کے ساتھ ایک ایسی صفت کو منسوب کر دیا جاتا ہے۔ جو اس شے کی فطرت میں موجود نہیں ہے۔ ان تصورات میں بطلان محض یا عدم وجود کی مانند کوئی شے نہیں ہوا کرتی جب کوئی شخص کہتا ہے۔ کہ یہاں کوئی شے موجود نہیں ہے۔ تب اسے وہ محل دکھلانا پڑتا ہے جہاں کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ کیونکہ نہ ہونا بھی ایک محل (ظرف) فرض کرتا ہے۔ موجودگی کی نفی کے محل کا نام مکانِ محض (آکاش) ہے۔ اگر عدم موجودیت کی نفی کے معنی نیستی مطلق ہوتے۔ تب ہم مبتلائے تشکیک ہو جاتے۔ اگر رکاوٹ کہیں بھی موجود نہ ہوتی۔ تب بہر صورت ایسی رکاوٹ کی پیدایش یا فنا بھی ناقابل اثبات ہوتی۔ کیونکہ ایک موجود شے نہ کبھی پیدا ہوتی ہے اور نہ مٹتی ہے۔ اس لیے ان اور دیگر دلایل کی رو سے آکاش کو ہونہ تو ابدی ہے۔ اور نہ سارٹی کل۔ محض عدم مزاحمت کی بجائے ایک مثبت ہستی خیال کرنا پڑتا ہے۔ سمت (دِک۔ شمال جنوب وغیرہ) کو ایک جداگانہ ہستی نہیں سمجھنا چاہیئے بلکہ یہ آکاش ہی ہے۔ جو شاہد اور مشہود کے تعلقات مکانی کی مختلف حالتوں کے مطابق سموات مختلفہ کی صورت میں نمودار ہوا کرتا ہے۔

(ع) وینکٹ ناتھ کے فکر کے مطابق زمان کی نوعیت

زمانہ ابدی اور لاابتدا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی تصور جس میں زمانے کی پیدایش مانی جائے۔ یہ ظاہر کرے گا۔ کہ اس کی پیدایش سے پہلے زمانہ موجود نہ تھا۔ اور یہ دیکھنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ کہ اس تصور میں پیشتر اور بعد کے خیالات پائے جاتے ہیں اور اس لیے یہ کہنا درست ہے۔ کہ زمانے کی ہستی کا اقرار کئے بغیر خود زمانے کی پیدایش کو بھی خیال میں لانا ممکن نہیں۔ زمانہ جملہ اشیائے

مدرکہ کی صفت کے طور پر جانا جاتا ہے۔ اور اگر زمانے کو صرف قابل انتاج سمجھا جائے۔ تب چونکہ یہ تمام ممکن الادراک اشیا کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا ہے۔ تو براہ راست ادراک کے ذریعے زمانے کا نہ معلوم ہونا یہ معنیٰ رکھے گا۔ کہ اشیائے مدرکہ بھی براہِ راست ادراک کی بجائے صرف استنباط سے جانی گئی ہیں۔ وہ لوگ بھی جو زمانے کی جداگانہ ہستی سے منکر ہیں۔ حرکت آفتاب کے تعلق میں اشیائے کے غلط تصور سے اس کی توجیہ کیا کرتے ہیں۔ زمانے کی ہستی خواہ یہ حقیقی خیال کی جائے یا غیر حقیقی، اشیائے مدرکہ کی ایک حالت یا صفت متصور ہوتی ہے اور ان کے ساتھ ہی جانی جاتی ہے۔ اس زمانے کے علاوہ جسے بطور ماقبل و مابعد تجربے میں جانا جاتا ہے۔ اور کوئی الگ زمانہ موجود نہیں ہے۔ یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے۔ کہ شناخت کے سوا ہمارے تمام دیگر تجربات حال سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور اشیا کے ادراک میں وہ پہلے اور پیچھے کا تصور ہی نہیں پایا جاتا جس سے احساس زمانہ ہوتا ہے۔ اس لیے زمانے کا کوئی براہ راست ادراک موجود نہیں ہے۔ اس کے جواب میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ آیا جب اشیا کو جانا جاتا ہے۔ وہ حال میں موجود جانی جاتی ہیں یا نہیں، یا کیا دوسرے معروض کے تعلق کے بغیر صرف "حاضر اور موجود" کا تصور ہی علم میں آتا ہے۔ اس قسم کے "خیالات کی تردید صاف طور پر اس تجربے سے کہ "میں اسے دیکھتا ہوں"، ہو جاتی ہے۔ اس تجربے میں شے کا حال میں مدرک ہونا ثابت ہوتا ہے۔ پس ادراک شے اور اس کی صفتِ "حاضر" دونوں کی خبر دیتا ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صفتِ زمانی شے مدرک پر باہر سے واہمانہ طور پر عاید کی جاتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ بات ثابت کرنی پڑے گی۔ کہ زمانی صفت کو کہیں بذاتِ خود جانا گیا تھا۔ یہ دلیل دی جاتی ہے کہ حسی صفات بطور "حاضر" کے محسوس ہوا کرتی ہیں اور اس موجودگی کے تصور کو واہمانہ طریق سے زمانے پر عاید کر دیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ عارضی صفات محسوسہ کے گزرتے وقت کسی صفت کو حاضر خیال کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ یہ صفات صرف بطور ماقبل و مابعد محسوس ہوا کرتی ہیں۔ کسی شے کو حاضر

کہتے وقت ہی وہ شے گزشتہ ہو چکتی ہے۔ اس وقت زمانے کے نقطۂ حال کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اگر کسی صفت محسوسہ کے متعلق زمانے کا بطور حال ذکر کیا جا سکتا ہے۔ تو خود زمانے کے بارے میں بھی یہ بات کہی جا سکتی ہے۔ اگر زمانہ موجود ہی نہ ہو۔ تب اس کا نابود ہونا فرض کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اگر یہ کہا جائے۔ کہ صرف تصورِ زمانہ کو بغیر کسی ہستی متصورہ کے عاید کیا جاتا ہے۔ تب تو یہ اہل تشکیک کی اندھا دھند مظہریت ہوگی۔ رامانج کے زاویۂ نگاہ کے مطابق یہ بات کسی نہ کسی طرح ممکن ہے۔ کہ زمانے پر بھی اسی طرح ہی "حاضر" کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ جس طرح کہ صفات محسوسہ پر۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ زمانہ صرف ایک صفت محسوسات ہے اور ان محسوسات سے الگ زمانے کی کوئی ہستی ہی نہیں۔ کیونکہ محسوسات کی صفتِ "موجودیت" کا امکان بھی اس مفروضے پر انحصار رکھتا ہے۔ کہ زمانۂ حال واقعی طور پر ہستی رکھتا ہے۔ نیز اگر حاضر حال سے انکار کیا جائے۔ تب اس کے معنی ہمہ گیر نیستی ہوں گے کیونکہ ہم ماضی و مستقبل کا ادراک نہیں کر سکتے۔ مزید براں حال کو ماضی و مستقبل سے بالکل جدا اور بے تعلق بھی خیال نہیں کیا جا سکتا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ حال ماضی و مستقبل سے مرکب ہوتا ہے تب ہمارا صرف ماضی و مستقبل سے ہی تعلق ہونے کے باعث ہماری موجودہ مصائب کا امکان ہی نہ ہو گا۔ اس طرح حال کو ایسے اعمال کا سلسلہ تصور کیا جا سکتا ہے۔ جو شروع تو ہو چکا ہے۔ مگر ابھی تک ثمرور ہو کر ختم نہیں ہوا۔

اگرچہ زمانہ ایک اور ابدی ہے۔ لیکن یہ بطور کثیر و محدود نمودار ہو سکتا ہے ان تمام اشیا کی مانند جو اگرچہ ایک ہی رہتی ہیں مگر اس پر بھی وہ کثیر اور ان حالات کے باعث مختلف خیال کی جاتی ہیں۔ جن میں سے وہ ایسی صفاتِ شرطیہ کے باعث گزرتی ہیں۔ جن کے ساتھ وہ تعلق میں آتی ہیں۔ (اپادھی سمبندھ)۔ اگرچہ یہ نظریہ محدود زمانے کے تصور کی توجیہ کے لیے کافی خیال کیا جا سکتا ہے، مگر ایسے لوگ بھی موجود ہیں جن کا یہ خیال ہے۔ کہ جب تک زمانے کو ایسے لمحات سے مرکب خیال نہ کیا جائے۔ جن کی بدولت وہ

بدلتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ شرایط کا تعلق تصور محدودیت ہی کی توجیہ کر سکے گا۔
کیونکہ اس قسم کا تعلق محدودیت زمانہ کا وہ شرط مقدم چاہتا ہے۔ جس کی
طرف ہی انتساب شرایط ہو سکتا ہے۔ چنانچہ یادو پرکاش کی رائے ہے کہ زمانہ
لاابتدا اور لاانتہا ہے اور ان لمحات کی بدولت خود کو لگاتار بدلا کرتا ہے۔
جن کے ذریعے انقسامات زمانہ بطور گھنٹوں۔ دنوں اور راتوں کے ماپے
جاتے ہیں اور نیز جن کے وسیلے سے بدلنے والی اشیا کے تغیرات کا اندازہ
لگایا جاتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق شرایط ہر ایک شخص کے نقطۂ نگاہ سے
اضافت رکھتی ہیں۔ جو گزرتے ہوئے زمانی اکائیوں کو جمع کر کے اپنی ضروریات
کے مطابق اپنے نقطۂ معیار سے دقیقوں۔ گھنٹوں اور دنوں کے متعلق اپنے
تصورات بنایا کرتا ہے۔ اس نظریے کے خلاف ایک صحیح اعتراض ہو سکتا ہے۔
جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ جو اعتراض بے اجزا زمانے کے ساتھ صفات شرطیہ کے
تعلق کے برخلاف اٹھایا جاتا ہے۔ وہی اعتراض اس نظریے کے خلاف بھی اٹھ سکتا ہے۔
جس میں زمانے کو لمحات سے مرکب خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ بات معقولیت
کے ساتھ کہی جا سکتی ہے۔ کہ اجزا کو صفات شرطیہ کے ساتھ تعلق میں آنے کے
لیے مزید اجزا کی ضرورت ہو گی اور ایسا ہو۔ تب غیر محدود رجعت لازم آئے گی۔
اور اگر ایسا نہیں۔ تب یہ ماننا پڑے گا۔ کہ سارے لمحے کو صفاتِ شرطیہ کے تعلق
میں آنے کے لیے تخصیص اجزا درکار نہ ہو گی۔ اور اگر سارے لمحے کو صفاتِ شرطیہ
کے تعلق میں آنے کے لیے تخصیص اجزا کی ضرورت نہیں ہے۔ تب زمانے کو بھی
بحیثیتِ کلی اس کی کیا حاجت ہو گی؟ یہ توجیہ کہ کسی جزو کے ساتھ صفاتِ شرطیہ
تلازم کے معنی اسی طرح ہی کل کے ساتھ تلازم کے ہیں جس طرح کہ جوہر کے ساتھ اعراض کا
تعلق ہوتا ہے۔ بے اجزا زمانے پر بھی اسی طرح ہی صادق آتی ہے۔ وینکٹ بتلاتا ہے کہ
اگرچہ صفات شرطیہ کے باعث لمحات کو بیرونی اور اتفاقیہ طور پر فرض کیا جاتا ہے۔
زمانہ بذات خود ابدی ہے۔ ابدی کے معنی وہ ہیں۔ جو کبھی فنا نہ ہو۔ اس لیے
زمانہ خدا کے ساتھ ہم بود ہے۔ یہ اپنے تغیرات کی علت مادی اور دوسری ہر ایک
چیز کی علتِ فاعلی ہے۔ شاستروں کے اعلانات کہ خدا ساری کل ہے۔ زمانے کے

۲۸۶

ساری کل ہونے کی صفت کے ساتھ صرف اس طرح تطابق رکھ سکتے ہیں۔ کہ زمانے کو خدا کے ساتھ ہم بود تصور کیا جائے۔

(ف) وینکٹ ناتھ کی رائے میں روح کی نوعیت

وینکٹ ناتھ سب سے پہلے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ روح جسم سے الگ ہستی رکھتی ہے اور اس خصوص میں وہ چارواکوں کی ان مشہور دلایل کی تردید کرتا ہے جو روح کو اس جسم سے علیحدہ تسلیم نہیں کرتیں جس کے ساتھ اس کا تعلق سمجھا جاتا ہو۔ اس کی دلایل کا زور زیادہ تر اس شہادتِ تجربی پر مبنی ہے۔ جو جسم کو ایک کل دکھلاتی ہوئی اس کے اجزا کو ایک "میں" سے متعلق بتلاتی ہے۔ مثلاً میرا جسم۔ میرا سر وغیرہ۔ وہ کہتا ہے۔ کہ اگرچہ ہم ایک جسم کے کئی اجزا رکھتے ہیں۔ اور اگرچہ ان میں سے کئی نابود ہو سکتے ہیں۔ مگر باوجود ان تغیرات کے وہ ایک غیر متبدل وحدت آتما سے ہی منسوب کئے جاتے ہیں جو زمانے کے تمام تغیرات کے درمیان برقرار رہتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اگر یہ تجربات جسم کے اعضائے مختلفہ سے تعلق رکھتے۔ تب کسی عضو جسم کے کٹ جانے پر اس کے متعلقہ تجربات یاد نہ کیے جا سکتے۔ کیونکہ یہ بات ناقابل تسلیم ہے۔ کہ ایک عضو سے دوسرے عضو کی طرف تجربات منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ ماں کے تجربات بھی جنین کے حصے میں نہیں آیا کرتے۔ اور یہ بات بھی فرض نہیں کی جا سکتی۔ کہ اعضائے مختلفہ کے تجارب بطور نقوش کے دل یا دماغ میں جمع ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ نہ تو اس امر کا براہ راست مشاہدہ ممکن ہے اور نہ ہی کوئی مبادی ہے۔ جس سے یہ نتیجہ نکل سکے۔ مزید براں اگر دل یا دماغ میں نقوش کا لگاتار اجتماع ہوتا چلا جائے۔ تب نقوش کے انتشار و اجتماع کے باعث اس مجمع کا مواد ہر آن

۲۹۷

مختلف ہو گا۔ اور اس تغیر پذیر ہستی کے ذریعے حافظے کی توجیہ ناممکن ہو گی۔
فرد کے متحدہ رہنے کے متعلق بھی یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ شعور کے کئی انفرادی اکائیوں کا باہمی تعاون کا نتیجہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں ہر ایک شعور کی اکائی انفرادی مقاصد رکھے گی اور وہ موجب تصادم ہوں گے۔ اور اگر وہ مقاصد ہی نہیں رکھتے۔ تب ان کے باہمی تعاون کی وجہ ہی دکھلائی نہیں دیتی۔ اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ یہ شعوری اکائیاں قدرتی طور پر ہی ایسی ہوتی ہیں۔ کہ وہ بلا تصادم ایک دوسری کی خدمت میں لگی رہتی ہیں۔ تب تو اس امر کا اور بھی زیادہ قدرتی امکان ہو گا۔ کہ ان میں سے کوئی بھی الفت و نفرت نہ رکھنے کے باعث وہ کام کرنا ہی چھوڑ دے اور اس کا نتیجہ یہ ہو گا۔ کہ ان سے مرکب فرد بھی بحیثیت مجموعی تمام کام چھوڑ بیٹھے گا۔ اور یہ بھی دیکھا جاتا ہے۔ کہ جب کوئی حیوان پیدا ہوتا ہے۔ تب اس میں کسی عمل کے لیے جبلی میلانات پائے جاتے ہیں۔ مثلاً ماں کی چھاتیوں سے دودھ کا پینا اس عمل کی طرف اس کا میلان ثابت کرتا ہوا لازمی طور پر گزشتہ زندگی میں اسی قسم کے تجربے کا حصول فرض کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ ایک آتما موجود ہے۔ جو جسم اور اس کے اجزا سے مختلف ہے۔ تجربات اور ان کے اصلی ارتسامات بھی قوائے عقلیہ، رجحانات و میلانات کی بوقلمونی کی توجیہ کرتے ہیں۔ ۲۹۸

یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ جسم کے اعضائے مختلفہ کے شعور کے اجزا از حد لطیف اور مضمر ہونے کے سبب بحیثیت انفرادی نمودار نہیں ہو سکتے۔ مگر بحیثیت کلی فرد کا شعور ظاہر کرنے کے لیے وہ مل کر کام کرتے ہیں۔ کیونکہ ذراتی حیوانات میں بھی کردارانہ عمل دیکھا جاتا ہے۔ مزید براں اگر جسم کے اعضائے مختلفہ سے اشاعت پانے والے اجزائے شعوری بالقوہ ذی شعور ہوتے ہوں۔ تب یہ کہنا بے معنی ہو گا۔ کہ وہ اجتماع محض سے ہی واقعی شعور پیدا کر سکتے ہیں۔
شعور ایک صفت ہے اور بطور صفت کے اسے ایک ایسا محل درکار ہے۔ جس کے ساتھ یہ تعلق رکھتی ہو۔ مگر جس نظریے میں شعور کو ایک مادی شے تصور کیا جاتا ہے۔ وہاں عرض اور جوہر کے اساسی امتیاز کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا۔

یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ شعور بعض عناصرِ جسمانی کے تغیرِ خاص کے سوا کچھ نہیں ہے کیونکہ یہ ایک ایسا قیاس ہے جس کی تجربے کے ذریعے جانچ پڑتال نہیں کی جا سکتی۔ اور جو چارواک استدلال استخراجی کو مانتے ہیں۔ ان سے کہا جا سکتا ہے۔ کہ جسم ایک مختلف الاجزا مرکب مادی ہے اور چونکہ یہ ایک قابل احساس مجمع ہے اس لیے یہ بھی دوسری مادی اشیا کی مانند ایک مادی ہستی ہے۔ لیکن شعور جسم سے بالکل مختلف ہونے کے باعث اس سے بالکل جدا ہے۔ اس عام دھوکے کی جس میں روح کو جسم کے ساتھ خلط ملط کیا جاتا ہے۔ کئی طرح پر توجیہ کی جا سکتی ہے۔ معترض کہہ سکتا ہے۔ کہ "میرا جسم"۔ "میرا ہاتھ" وغیرہ بیانات سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ روح جسم سے علیٰحدہ ہستی رکھتی ہے۔ تب "میری روح" سے بھی یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔ کہ روح بھی ایک اور روح رکھتی ہے۔ اس کا جواب وینکٹ یہ دیتا ہے۔ کہ اس قسم کے بیانات جیسے "میرا ہاتھ" "میرا جسم" ایسے ہی دیگر بیانات مثلاً "میرا مکان" "میری چھڑی" کی مانند ہیں۔ جن میں دو چیزوں کے درمیان امتیاز کو براہِ راست دیکھا جاتا ہے اور ایسے بیان میں کہ "میری روح" ہے۔ اضافت کو صرف عینی معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے اور دو اصطلاحوں کے درمیان ایک ایسا خیالی امتیاز پایا جاتا ہے جو شاہد کے ذہن میں ایک مشروط نقطۂ نگاہ سے اختلاف پر زور دینے کے باعث اس آن میں موجود ہوتا ہے۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ چارواک[1] مزید

۲۸۹

---

[1] چارواکوں کی مزید دلایل حسبِ ذیل ہیں:۔
جب کوئی شخص کہتا ہے۔ میں ایک فربہ آدمی جانتا ہوں۔ تب یہ کہنا مشکل ہے۔ کہ فربہی جسم سے تعلق رکھتی ہے اور علم کسی اور ہستی سے۔ اگر "میرا جسم" کا بیان یہ ظاہر کرتا ہو معلوم ہوتا ہے کہ جسم مختلف شے ہے۔ تو "میں فربہ ہوں" کا اعلان ثابت کرتا ہے۔ کہ جسم اور روح ایک ہی شے ہیں جو بات صاف طور پر دیکھنے میں آئے۔ اسے استدلال سے رد نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس حالت میں آگ کے سرد ہونے کا قیاس بھی گھڑا جا سکے گا۔ ادراک منقولی شہادت سے بھی بڑھ کر قابل اعتبار ہوتا ہے اور ہمیں اپنے تجربے میں شک لانے کی کوئی وجہ معقول نہیں ہے۔ اس لیے ادراکی تجربے کی جانچ پڑتال کے لیے استنباط کی طرف رجوع کرنا غیر ضروری ہے۔ سانکھیہ کی یہ دلیل کہ جو چیزیں اجتماع سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس ہستی کو ثابت کرتی ہیں۔

۲۸۹ دلایل بھی پیش کر سکتے ہیں۔ جن کا تسلی بخش جواب دیا جا سکتا ہے۔ مگر موافق و مخالف دلایل کے سلسلے میں سے عبور کرنے کی بجائے بہترین طریقہ منقولی شہادت کی طرف توجہ دینا ہوگا۔ جو اپنی ذاتی سند سے صاف طور پر اور اشارۃً جسم سے الگ روح کی ہستی کا اعلان کرتی ہے صرف دلایل عقلیہ سے شاستروں کی شہادت کی تردید یا ابطال نہیں کر سکتے۔

ایک اور نقطۂ نگاہ ہے۔ جس کی رو سے شعور جو اس سے تعلق رکھتا ہے اور جو اس مختلفہ کی راہ سے حاصل شدہ وقوف ایک ہی جسم کے اندر تکمیل پاتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے ہی جو شئے آنکھ کی راہ سے دیکھی جاتی ہے۔ اسے وہی شے خیال کیا جاتا ہے۔ جو لمس سے محسوس ہوتی ہے۔ ایک اور خیال یہ ہے۔ کہ خوشگوار اور درد آمیز احساسات جو وقوف حسی سے وابستہ ہوتے ہیں۔ وہ خود ہی اس فرد کو اپنے جلب و دفع سے بطور ایک جداگانہ ہستی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:- جس کے لیے اس اجتماع کو نام دیا گیا ہے (ٹھیک جس طرح چارپائی اس شخص کی ہستی کا اشارہ دیتی ہے جو اس پر سوتا ہے) فضول ہے۔ کیونکہ شاید وہ دوسرے درجے کی ہستی جس کے لیے درجۂ اول کا اجتماع وجود میں آیا ہے۔ خود تیسرے درجے کی ہستی کی محتاج ہو۔ اور تیسرے درجے کی ہستی ایک اور چوتھے درجے کی ہستی کے لیے۔ اس طرح غیر محدود رجعت لازم آئے گی۔ اس رجعت کے انسداد کے لیے سانکھیہ یہ فرض کر لینا ہے کہ پرش ایک انتہائی ہستی ہونے کے سبب کسی اور ہستی کا محتاج نہیں ہے۔ مگر پرش کو غیر مدلل طور پر انتہائی مان لینے کی بجائے بہتر ہوگا۔ کہ جسم پر ٹھہر کر اسے خود اپنی علت غائی مان لیا جائے۔ یہ دلیل کہ ایک زندہ جسم چونکہ زندگی رکھتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ روح رکھتا ہو۔ باطل ہے۔ کیونکہ جسم سے الگ روح کے متعلق ہم کوئی علم نہیں رکھ سکتے۔ یہ دلیل تو ایسی ہے۔ جیسے کوئی کہے۔ کہ چونکہ ایک زندہ جسم زندگی رکھتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ وہ آسمانی کنول رکھتا ہو۔ چارواک بالآخر استدلال کو ختم کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ جسم ایک خود بخود چلنے والی مشین کی مانند ہے۔ جو اس کی نگرانی کرنے والی کسی ہستی کی مدد کے بغیر خود بخود کام کرتی ہے اور مادے کے ایک تغیر خاص کا نتیجہ ہے۔

کے عمل کرنے کے قابل بنلاتے ہیں جو کسی شے محسوس کی طرف مجذوب ہوتا یا اس سے پرے ہٹتا ہے۔ وینکٹ اس مسئلے پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ یہ ہمارے اس ذہنی تجربے کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ جس میں یہ سمجھتے ہیں کہ ہم نے اسی شے کو دیکھا ہے جسے کہ چھوا ہے۔ یہ تجربہ بتلاتا ہے۔ کہ دونوں حسوں کے مختلف وقوف سے بالاتر ایک ہستی برقرار رہتی ہے۔ کیونکہ آنکھ اور جلد کو صرف اپنے اپنے محسوسات مخصوصہ کا علم ہی ہوا کرتا ہے اور ان میں سے کوئی ایک بھی یہ قابلیت نہیں رکھتی کہ وہ مختلف احساسات کے ذریعے محسوس شدہ شے کو واحد قرار دے سکے۔ ۲۹۰

اس کے بعد وینکٹ کہتا ہے۔ کہ یہ خیال کہ مختلف حواس کے نقوش دل میں جمع ہو جاتے ہیں۔ اور دل میں ان تجربات کے اجتماع کا نتیجہ ہے۔ کہ ہمیں ایک فرد مفرد دکھلائی دیتا ہے۔ غلط ہے کیونکہ ہم جسم کے اندر ایسے نقوش کے اجتماعی مرکز کے متعلق کوئی علم نہیں رکھتے اور اگر جسم کے اندر ایک ایسا مرکز مانا جا سکتا ہے تو ایک جداگانہ روح کو مان لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ جس کے اندر یہ نقوش قیام رکھتے ہیں۔

شعور کو بھی آتما (روح) نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ شعور ایک تجربہ ہے اور اس وجہ سے ایک ایسے فرد سے تعلق رکھتا ہے۔ جو اس سے الگ اور متمیز ہے شعور کی گزری حالتوں میں کوئی شے ایسی موجود نہیں۔ جو قایم اور برقرار رہ کر گزشتہ اور موجودہ حالات کو خود میں مجتمع کر کے شخص یا دانندہ کے تصور کو پیدا کر سکے۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے۔ کہ ایک ذی شعور روح موجود ہے۔ جس کے ساتھ تمام وقوف اور تجربے تعلق رکھتے ہیں۔ ایسی روح یا ایگو ان معنوں میں بذات خود روشن ہے۔ کہ یہ ہمیشہ خود بر خود نمودار رہتی ہے اور صرف شعورِ ذات کا محل نہیں ہے۔ یہ خود بخود نمودار روح ہماری بے خواب نیند میں بھی موجود رہتی ہے اور یہ بات بعد کی اس یادداشت سے ثابت ہوتی ہے کہ "میں بڑے مزے سے سویا تھا۔" اور تجربہ اس کی تردید نہیں کرتا۔ بلکہ جب کسی شخص کی طرف "تو" یا "وہ یہ" کہ کر اشارہ کیا جاتا ہے۔ تب بھی اس کے اندر یہ "میں" کی صورت میں

ویسا خود بخود روشن ہوتی ہے۔ ایسی "میں" اس روح کو ظاہر کرتی ہے۔ جو
در اصل فاعل۔ سکھ دکھ کا تجربہ کرنے والی اور کل وقوف کی جاننے والی ہونے
سے سچ مچ اخلاقی فاعل ہے اور اس لیے دیگر ہم جنس ارواح سے اپنی خاص
قسم کے اعمال و نتایج پیدا کرنے والی خاص مساعی کے ذریعے تمیز کی جاتی ہے
لیکن انفرادی عاملین کی مساعی گزشتہ زندگی کے اعمال کے نتایج سے ظہور
میں آتی ہیں جو لوگ کہتے ہیں، کہ مساعی سے نتایج نہیں پیدا ہوتے، وہ اس
عملی رویے میں خود اپنی تردید کرتے ہیں، جس کی تہ میں مساعی کی تاثیر میں
اعتقاد پایا جاتا ہے۔ صرف وہی مساعی اپنے نتایج پیدا نہیں کرتیں جو ناممکن ۲۹۱
کے حصول میں خرچ ہوں یا ان مقاصد کے لیے ہوں، جن کے حصول کے لیے
کوشش درکار ہی نہیں۔ باقی ہر ایک قسم کی مساعی اپنے نتایج پیدا کرتی ہیں۔

دینکٹ کہتا ہے کہ وہ نظریہ جو یہ مانتا ہے کہ صرف ایک برہم موجود ہے۔
جو مختلف اذہان کے تعلق میں آکر کثیر الوجود معلوم ہوتا ہے باطل ہے۔ کیونکہ
ہم جانتے ہیں کہ سلسلۂ تناسخ میں ایک ہی فرد مختلف اجسام کے تعلق میں آتا
ہے اور اجسام مختلفہ کے ساتھ یہ ربط اس فرد کے اندر کوئی اختلاف پیدا
نہیں کر سکتا۔ اور اگر یہ بات درست ہے یعنی اگر اجسام مختلفہ کا تعلق فرد کے
اندر کوئی اختلاف پیدا نہیں کر سکتا۔ تب کوئی وجہ نہیں۔ کہ برہم نفوس مختلفہ
کے تعلق میں آکر کثیر الوجود ہو جائے۔ اس کے علاوہ وہ نظریہ جو یہ مانتا
ہے۔ کہ افراد اگرچہ ایک دوسرے سے درحقیقت مختلف ہیں۔ وہ سب کے
سب ایک ہستی پاک۔ برہم کے اجزا ہیں۔ ویسا ہی باطل ہے۔ کیونکہ اگر
برہم اس طرح فرد (جیو) کے ساتھ واحد ہو۔ تب تو اس میں
بھی دکھوں اور نقائص کا امکان ہوگا اور یہ مہمل ہے۔

برہم دت مانتا تھا۔ کہ صرف برہم ہی ابدی اور غیر مخلوق ہے۔ انفرادی
ارواح اس سے پیدا ہوتی ہیں۔ دینکٹ اس نظریے پر معترض ہو کر اس
بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ تمام روحیں غیر مخلوق اور غیر متولد ہوتی ہیں۔
انھیں پایدار اور ابدی سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ اگر انھیں اپنے جسم کے دوران

میں تغیر پذیر مانا جائے۔ تب با مقصد اعمال کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ اور اگر یہ خیال کیا جائے۔ کہ وہ جسمانی موت کے ساتھ ہی نابود ہو جاتی ہیں۔ تب مسئلہ کرم اور اخلاقی ذمہ داری کے تمام مسایل کو خیرباد کہنا پڑے گا۔ بہرحال روح سارٹی کل نہیں ہے۔ کیونکہ اپنشدوں میں اس کے جسم سے باہر نکل جانے کا ذکر آتا ہے۔ اہل نیائے نے روح کے سارئی کل ہونے کے متعلق جو دلیل دی ہے وہ یہ ہے، نیکی اور بدی ایک خاص روح کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور مادی دنیا میں دور دراز کے مقامات پر بھی ایسے تغیرات ہو سکتے ہیں۔ جو اس انفرادی روح کے سکھ یا دکھ کے موجب ہوں اور چونکہ نیکی اور بدی ایک روح خاص کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ وہ دور کے مقامات پر اپنے نتایج پیدا نہیں کر سکتے۔ جب تک کہ ان کا محل روح ان مقامات کے ساتھ ہم وسعت نہ ہو۔ یہ بات اہل رامانج پر عاید نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان کی رائے میں نیکی اور بدی کی اصطلاحات صرف یہ معنی رکھتی ہیں کہ فرد کے خاص قسم کے اعمال کے باعث یا تو خدا خوش ہوا ہے یا ناراض، اور اس خوشی اور ناراضگی میں اعمال کی محدودیت نہیں ہے[1]

مخالف کے زاویۂ نگاہ سے اگرچہ روح کو سارئی کل بھی مانا جائے۔ تب بھی یہ بات موافق یا غیر موافق حالات کے وقوع کی توجیہ نہ کر سکے گی۔ کیونکہ اگرچہ روح دور کے مقامات کے ساتھ ہم وسعت ہوتا تو بھی اس کا ادرشٹ یعنی غیر مرئی تقدیر ہر جا موجود روح کے اندر نہیں بلکہ صرف اس کے ایک جزو کے اندر عمل پذیر ہوا کرتی ہے اور چونکہ یہ اس مقام کے ساتھ تعلق نہیں رکھتی۔ جہاں ثمر نمودار ہوگا۔ اس لیے یہ اس کی تسلی بخش توجیہ نہیں کر سکتی۔

۲۹۲

---

[1] سرو ارتھ سدھی صفحہ ۱۰۰

(ق) وینکٹ ناتھ کی رائے میں نجات کی حقیقت

وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے۔ کہ اگر افراد ازل سے ہی مقید ہوں۔ تب کوئی وجہ ہی نہیں کہ وہ مستقبل میں کبھی نجات حاصل کریں۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ یہ بات مسلم العوام ہے کہ اس بات کی پوری امید ہے کہ کبھی نہ کبھی لوازمات ایسی ترتیب موافق اختیار کرینگے۔ کہ ہمارے کرم بار آور ہوتے ہوئے ہم میں ددیکھا (تمیز) اور بیراگ (بے رغبتی) کو پیدا کیے گئے قید سے نجات دیں گے اور ان تمام شخصوں کی طرف لیجائیں گے۔ کہ پرماتما کو اپنا رحم و کرم استعمال کرنے کا موقع ملے۔ اس طرح اگرچہ ازل سے سب کے سب حالت قید میں ہیں۔ وہ بتدریج نجات کا موقع حاصل کرینگے۔ ایشور صرف انھیں پر اپنی رحمت نازل کرتا ہے جو اپنے اعمال کے لحاظ سے مستحق ہوتے ہیں اور یہ بات قیاساً ممکن ہے۔ کہ جب سبھی لوگ نجات پا جائیں گے۔ تب دنیا کی ہستی ہی ختم ہو جائے گی۔ اس طرح دنیا کا خاتمہ ایشور کی اپنی آزادانہ مرضی کے مطابق ہوگا اور اس خدشے کی مطلقہً کوئی وجہ نہیں ہے تاکہ اس حالت میں ایشور کے آزادانہ اور خود بخود دخل میں باہر سے کوئی روکاوٹ پیش آئے گی۔ انسان کو دکھ کا تجربہ مکتی کی طرف لے جاتا ہے۔ کیونکہ وہ دنیوی خوشی کو نابود کر دیتا ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے۔ کہ دنیوی لذات محدود (الپ) ناپائیدار (استھر) اور دکھ کے ساتھ ملی جلی ہیں۔ اس واسطے وہ اس حالت کا طلبگار رہتا ہے۔ جس میں وہ دکھ کی ملاوٹ کے بغیر غیر محدود خوشی حاصل کر سکے۔ اس قسم کی مکتی صرف عشق ایزدی (بھکتی) اکے ذریعے ممکن الحصول ہے۔ یہاں بھکتی کے معنی محبت کے ساتھ دھیان

کرنا ہیں[1]۔ نیز اس قسم کی بھکتی علم بھی پیدا کرتی ہے اور ایسا علم بھکتی میں شامل ہوتا ہے[2]۔ یہاں بھکتی سے مراد لگاتار دھیان (دھروا نوسمرتی) ہے اور اس لیے اس کی لگاتار مزاولت کی جاتی ہے۔ شنکر کا خیال کہ مکتی گیان سے حاصل ہوتی ہے۔ باطل ہے۔ اپنشدوں میں علم کے معنی اٹوٹ دھیان ہیں۔ اسے لگاتار جاری رکھنا ہوتا ہے۔ تبھی یہ اپاسنا کہلاتا ہے۔ اپاسنا اور بھکتی ایک ہی شے ہیں۔

وِہت کرموں (شاستروں میں بتائے ہوئے فرایض) کا کرنا بھکتی کے معنوں میں اس طرح مفید ہے کہ جو کرم گیان کی پیدائش میں مانع ہیں۔ ان کے اثر کو زایل کر دیتا ہے۔ اس لیے بھکتی کے ساتھ ساتھ محکومہ فرایض کا بجا لانا ضروری نہیں۔ نہ ہی وہ نجات کے اسباب معاونہ میں سے ہیں۔ مگر ان کا بجا لانا بھکتی کے پیدا ہونے میں اس طور پر مفید ہوتا ہے کہ ان کے ذریعے مخالف کرموں کا اثر زایل ہو جاتا ہے۔ شاستروں میں بتلاتے ہوئے فرایض کا جن میں یگیہ بھی شامل ہیں۔ بجا لانا بھکتی کے ساتھ بے جوڑ نہیں ہے۔ کیونکہ ویدک یگیوں میں جن دیوتاؤں کا ذکر آتا ہے۔ وہ اس برہم کے معنوں میں بھی لیے جا سکتے ہیں جو وشنو وں کا خدائے واحد ہے۔ بھکت (عابد) کو لازمی (نیتہ) اور عارضی طور پر ضروری (نیمتک) فرایض ترک نہیں کرنے چاہئیں۔ کیونکہ صرف اپنے فرایض کا ترک کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ کرم کے تیاگ کے اصلی معنی یہ ہیں۔ کہ انھیں ثمرے کی خواہش چھوڑ کر کیا جائے۔ یہ خیال غلط ہے۔ کہ نجات صرف انھیں کے حصے میں آتی ہے جو دنیا کو ترک کر کے راہب ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ کسی بھی ذات (ورن) اور کسی بھی مرحلۂ زندگی (آشرم) سے تعلق رکھنے والا انسان نجات حاصل کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ اپنی معمولی ذات کے فرایض ادا کرتا ہو اا یشور کی لگاتار بھکتی

[1] - سروارتھ سدھی صفحہ ۱۹۰ -
[2] - سروارتھ سدھی - صفحہ ۱۹۱ -

میں مگن رہا کرے۔

اس خصوص میں یہ بتلانا مناسب ہوگا۔ کہ فرایض تین قسم کے ہیں ایک وہ جو مطلقاً لازمی (نتیہ) ہوتے ہیں۔ ان سے کوئی خاص ثمرہ حاصل نہیں ہوتا۔ مگر ان کی عدم ادائیگی سے نتایج بد ظہور میں آیا کرتے ہیں اور جو کرم خاص خاص حالات میں ضروری ہوتے ہیں۔ وہ نیمتک کہلاتے ہیں۔ اگر ان خاص حالات میں ان فرایض کو نہ بجا لایا جائے۔ تب پاپ (گناہ) ہوتا ہے۔ مگر ان کی ادائیگی میں کوئی خاص مفید نتایج پیدا نہیں ہوتے اور وہ کرم جو صرف اس حالت میں کیے جاتے ہیں۔ جب کہ کوئی شخص خاص قسم کے مسرت آمیز مقاصد مثلاً سورگ میں جا بسنے۔ لڑکا پیدا ہونے وغیرہ کی خواہش رکھتا ہے وہ کامیہ کرم کہلاتے ہیں۔ جو شخص طالب نجات ہے۔ اسے تمام کامیہ کرم چھوڑ کر ممنوعات سے تو اجتناب لازم ہے مگر اسے نتیہ اور نیمتک فرایض بجا لانے واجب ہیں۔ اگرچہ ان نتیہ اور نیمتک فرایض کی ادائیگی ایک قسم کے مفید اثرات پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ وہ ان ادائیگی سے ان بدیوں اور گناہگارانہ اثرات سے محفوظ رہتا ہے جو ان کی عدم ادائیگی سے نمودار ہوتے۔ لیکن پھر منفی قسم کے اثمار ہونے کے باعث وہ اس شخص کے لیے ممنوع نہیں ہیں جو طالب نجات ہے کیونکہ ایسے شخص کے لیے صرف وہ کرم ممنوع ہیں جو مثبت لذات کی پیدایش کے موجب ہوتے ہیں۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ بھگت کے کرموں کا کوئی محرک نہیں ہونا چاہیئے۔ تو اس سے ان کرموں کا اخراج لازم نہیں آتا۔ جو ایشور کو خوش کرنے کی غرض سے کیے جاتے ہیں۔ صرف وہی کرم محرک رکھنے والے سمجھے جاتے ہیں۔ جن کا مقصد اپنے لیے حصول لذت ہوتا ہے اور یہ ہمیشہ ہی نتایج بد کے ساتھ آمیزش رکھتے ہیں۔ یہ بات پیشتر ہی کہی جا چکی ہے۔ کہ نیمتک فرایض کو بجا لانا واجب ہے۔ مگر ان میں سے بعض فرایض ہیں۔ جو کفارے کی فطرت رکھتے ہیں۔ یہ پرائشچت کہلاتے ہیں۔ ان کے ذریعے ہمارے اعمال کے گناہگارانہ نتایج کا کفارا ہو جاتا ہے۔ ایک بھگت کو موخرالذکر قسم کے پرائشچت کرم نہیں کرنے چاہئیں۔

۲۹۴

کیونکہ محبت کے ساتھ تفکر ایزدی بذات خود ہمیں اپنے تمام گناہوں، بلکہ ہماری نیکیوں سے بھی صاف کر دینے کے لیے کافی ہوتا ہے۔ نیک کرم جو سورگ کی لذات کے موجب ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ ہماری راہ نجات میں گناہوں کی مانند ہی حائل ہو جاتے ہیں۔ ہر ایک وہ بات جو ہمارے سامنے تنگ مقاصد کو پیش کر کے ہمیں تنگ دل بناتی ہے۔ پاپ (گناہ) ہے۔ اس نقطۂ نگاہ سے بھکت کے حق میں جو طلبگار نجات ہوتا ہے، نیک اعمال بھی مضر ہوتے ہیں۔ پس نیکی کو ایک اضافی شے خیال کرنا چاہیے۔ جو اعمال عام آدمی کے لیے نیک شمار ہوتے ہیں۔ حصول نجات کی اعلیٰ امنگیں رکھنے والے شخص کے حق میں گناہگارانہ بن جاتے ہیں، کیونکہ جو سچا بھکت برہم کا گیان پاکر اس کے دھیان میں لگ رہا ہے۔ اس کے لیے نیک

۲۹۵

یا برے کام یکساں طور پر بے سود ہوتے ہیں کیونکہ اس کے گزشتہ اعمال تو خود دھیان سے ہی کٹ جاتے ہیں، اور نئے اعمال ایسے گیانی آدمی کو چھو نہیں سکتے۔

رامانج کے مذہب کا کلیسائی تصور جسے دینکٹ بیان کرتا ہے۔ یہ ہے۔ کہ عابد کی روح سر میں ایک عصب خاص (مورد ھنیہ ناڑی) کی راہ سے جسم سے نکلتی ہے اور آگ۔ دن۔ چاندنی راتوں اور موسم بہار کے برابر دن رات۔ سال۔ ہوا۔ آفتاب۔ ماہتاب۔ برق۔ وُرن۔ اندر۔ پرجاپتی کی مدد سے بتدریج اوپر اٹھتی چلی جاتی ہے۔ ان دیوتاؤں کو ایشور نے اس کام پر مامور کر رکھا ہے۔ کہ وہ بھکت کو درجہ بدرجہ اوپر اٹھاتے چلے جائیں۔

انتہائی نجات کی حالت میں عقل انتہائی وسعت حاصل کرتی ہے اور اگرچہ یہ حالت بھکتی کے اعمال کا نتیجہ ہوتی ہے۔ مگر اس حالت کے خاتمے کا کبھی کوئی امکان نہیں ہے، کیونکہ اس میں سلسلۂ اسباب آخری طور پر کٹ جاتا ہے۔ گناہ اور نیکیاں جو من کو سکیڑنے کا اثر رکھتی ہیں ختم ہو جاتی ہیں۔ اس لیے اس حالت سے تنزل کا کوئی امکان نہیں رہتا۔

ایک نجات یافتہ روح اپنی مرضی کے مطابق اجسام قبول کر سکتی ہے۔ اس کا جسم اس کے حق میں موجب قید نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ وہی

لوگ جن کے اجسام مشروط باعمال ہوتے ہیں۔ جسم کی بدولت قید کا دکھ اٹھاتے ہیں۔ نجات کی حالت اس سرور کامل کی حالت ہے۔ جو برہم کے لگاتار کشف و مشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے اور جس کا وہ خادم ہو کر رہتا ہے۔ یہ خدمت باعث مصیبت نہیں ہوتی۔ کیونکہ خدمت صرف اس حالت میں موجب مصیبت ہوا کرتی ہے۔ جب اس کا گناہوں کے ساتھ تلازم ہو۔ نجات یافتہ شخص ان معنوں میں قادر مطلق ہوتا ہے۔ کہ خدا کبھی اس کی خواہشات کو پورا نہ کرنے میں خوش نہیں ہوتا۔

نجات یافتہ شخص تمام اشیا کو برہم میں بطور اس کے اجزا کے دیکھا کرتا ہے۔ اس لیے کوئی دنیوی معاملہ اسے دکھ نہیں دے سکتا۔ اگرچہ وہ اس بات کا علم رکھ سکتا ہے۔ کہ ماضی میں اسے دنیا میں کئی چیزوں سے دکھ ہوا تھا۔

وینکٹ اس زندگی میں حصول نجات کے امکان سے انکار کرتا ہے کیونکہ نجات کی تعریف ہی حیات (پران)۔ حواس اور جسم سے جو نتیجۂ اعمال ہے۔ بے تعلق ہو جاتا ہے۔ جب ہم جیون مکت لوگوں کے متعلق سنتے ہیں۔ تب اس کا فقط یہ مطلب ہوتا ہے۔ کہ وہ لوگ ایک حالت مانند نجات حاصل کر چکے ہیں۔ ادویت وادیوں (قائلین مسئلہ وحدت وجود) کا یہ دعوے کہ حصول علم پر اصلی جہالت تو دور ہو جاتی ہے، مگر اس کی جزوی حالت (لیش اودیا) موجود رہ کر نجات یافتہ شخص کو جسم کے ساتھ باندھے رکھتی ہے۔ باطل ہے۔ کیونکہ اگر مول اودیا مٹ چکی ہے۔ تب اس کی جزوی حالتیں برقرار نہیں رہ سکتیں۔ مزید برآں اگر وہ باوجود حصول علم کے جاری رہتی ہیں تب یہ خیال کرنا محال ہے۔ کہ وہ نجات یافتہ شخص کی موت پر نابود ہو جائیں گی۔ ۲۹۶

مذہب رامانج کے مطابق ایشور کا تصور

ہم دیکھ آئے ہیں کہ رامانج کی رائے میں ایشور کی ذات اور ہستی کا

علم استدلال کے ذریعے نہیں بلکہ صرف شاستروں کی شہادت سے ہو سکتا ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ سانکھیہ کا یہ مسئلہ کہ پرش کے ساتھ قرب کے باعث پرکرتی میں حرکت پیدا ہونے سے دنیا کی پیدائش ہوتی ہے، تسلی بخش نہیں ہے، کیونکہ اپنشدیں صاف طور پر اعلان کرتی ہیں، کہ جس طرح مکڑی اپنا جال بنتی ہے، اسی طرح خدا دنیا کو پیدا کرتا ہے۔ نیز شاستر یہ بھی کہتے ہیں۔ کہ ایشور نے پرکرتی اور پرش میں داخل ہو کر پیدائش عالم کے وقت ان میں تخلیقی حرکت پیدا کی۔ اور ایشور کے متعلق یوگ کا یہ تصور کہ وہ صرف ایک نجات یافتہ روح ہے۔۔ جو ہرنیہ گربھ کے جسم میں داخل ہوتی ہے۔ یا کسی اور جسم پاک کو قبول کر لیتی ہے۔ شاستروں کی شہادت کے عین خلاف ہے۔ یہ سوچنا بھی فضول ہے، کہ پیدائش عالم نجات یافتہ ارواح کے اشتراکی عمل کا نتیجہ ہے، کیونکہ یہ بات جس طرح شاستروں کی شہادت کے خلاف ہے اسی طرح قدرتی امکان کے بھی متضاد ہے۔ کیونکہ بے شمار نجات یافتہ ارواح کی آرزو میں ایسے توافق کا امکان نہیں ہے۔ جو بلا مزاحمت تعاون سے تخلیق عالم کی توجیہ کر سکتا ہو، اس لیے شاستروں کی شہادت کی بنا پر یہ بات مانی گئی ہے۔ خواہ مخلوقات کی بہتری کے لیے یا اپنی لیلا (پرمسرت بازی) کی خاطر خدا نے خود ہی اس دنیا کو پیدا کیا ہے اور اس لاعبانہ عمل کی لطف اندوزی کو کسی منفی شے کے ذریعے بیان نہیں کیا جا سکتا مثلاً اکتاہٹ اور پژمردگی سے بچنے کے لیے۔ بلکہ صرف اسی حرکت سے جو بذات خود مسرت پیدا کرتی ہے۔ جب ہم ایشور کے غضب کے متعلق سنتے ہیں تو یہ خدا کی دل شکنی کا اظہار نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ وہ بذات خود دائماً مکمل ہے اور اس کے لیے نہ کچھ کھونے کا ہے اور نہ پانے کا۔ اس طرح غضب کے معنی صرف اس کی وہ خواہش ہے۔ جو سزاوار لوگوں کو سزا دینا چاہتی ہے۔

نظام رامانج کے مطابق انفرادی ارواح اور عالم مادی سے ایزدی جسم تیار ہوتا ہے۔ شیشتاریہ خاندان سے اننت آریہ نیائے سدّھ گیان میں اس مسئلے پر وینکٹ کی بحث کے مطابق اسے طوالت کے ساتھ بیان کرتا ہوا جسم ایزدی کے تصور ومعنی کی منطقیانہ تحلیل کرتا ہے جو ہماری لیے توجیہ ... لائق

۲۹۷

نہیں ہے۔ وہ اس بات سے منکر ہے کہ جسم ایزدی میں جماعتی تصور پایا جاتا ہے، کیونکہ اگرچہ جسم کا تصور ہر ایک جسم مخصوصہ پر عاید ہو سکتا ہے۔ مگر اس تصور کی ہستی ہمیشہ ان میں سے کسی نہ کسی مثال خاص کے ساتھ تعلق رکھتی ہے اور اسی واسطے یہ تصور ایک بذات خود موجود ہمہ گیر جسمانیت کی جداگانہ ہستی کے خیال کو جایز قرار نہیں دیتا۔ ہم اسی قدر ہی کہہ سکتے ہیں۔ کہ انفرادی اجسام کے ساتھ ایک عالم گیر جسمانیت کا تصور مربوط ہوتا ہے۔ اس لیے جماعتی تصورات کے تمام خیالات کی توجیہ ان کے خیالات کی مانند ہو سکتی ہے اور جو اپنی اجتماعی حیثیت میں خاص قسم کی جماعات سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس طریق پر وہ فوج یا مجلس کے اجتماعی تصورات کی مانند خیال کئے جا سکتے ہیں[1]۔ مگر واتسیہ شہری نواس اپنی تصنیف راماںج سدھانت سنگرہ میں جماعتی تصورات کی توجیہ یوں کرتا ہے کہ وہ مجموعی گروہوں کے ساتھ گہری مشابہت کے تصور پر مبنی ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ جب دو مجموعی گروہ گائے کہلاتے ہیں۔ تب ان انفرادی مجموعی جماعتوں کے سوا کچھ نہیں دیکھا جاتا۔ وہ دونوں اس لیے گائے کہلاتے ہیں۔ کہ ان مجموعوں کے درمیان گہری مشابہت پائی جاتی ہے[2]۔ پس مشابہ جماعات کی مشابہت مخصوصہ سے نمودار ہونے والی کلیت کے تصور سے الگ اور کوئی ہستی نہیں ہے۔

۱۶۸

اننت آریہ رامانج بھاشیہ میں شریر (جسم) کی اس تعریف کا حوالہ دیتا ہے۔ کہ وہ اپنی کلیت میں روح کے مقصد کے لیے ہی اختیار کر کے قابو میں رکھا جاتا ہے اور اس لیے یہ روح کے مقصد کا ایک ذریعۂ محض ہوتا ہے۔ شرت پرکاشکا مصنف سدرشن آچاریہ اس تعریف کے یہ معنی لیتا ہے کہ جب کسی شے کی حرکت بالکل ہی کسی روح کے خواہش یا ارادے کے ماتحت نمودار ہو کر قابو میں رکھی جاتی ہے۔ تب وہ شے اس روح کا جسم کہلاتی ہے، جب یہ کہا جاتا ہے کہ یہ جسم اس

---

[1] نیائے سدھانجن۔ صفحہ ۱۸۰۔
[2] رامانج سدھانت سنگرہ قلمی نسخہ۔

اس روح سے تعلق رکھتا ہے۔ تب اس اضافت کے معنیٰ صرف یہی ہوا کرتے ہیں۔ کہ اس جسم کی حرکات بالعموم اسی روح یا آتما کی وجہ سے ظہور میں آتی ہیں۔ اس مشابہت کی بنا پر ایک خادم کو اپنے مخدوم کا جسم اس لیے نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اس حالت میں مخدوم اپنے خادم کی صرف چند حرکات پر ہی قابو رکھتا ہے۔ مذکورۃ الصدر تعریف میں یہ امر مفروض ہے۔ کہ انفرادی ارواح کے ماتحت نباتی اور حیوانی اجسام میں اور ایشور کے ماتحت بے جان اشیا میں حرکات ان ارواح کی لطیف حرکات ارادی کے باعث واقع ہوتی ہیں۔ اگرچہ ہم انھیں جان نہ سکیں۔

لیکن اس اعتراض کی پیش بینی کرتے ہوئے کہ اس امر کی کوئی اور اکی شہادت موجود نہیں کہ اجسام کی جسمانی و حیاتی حرکات ان پر حکمران دیوتاؤں کے لطیف ارادوں کی وجہ سے نمودار ہوتی ہیں۔ رامانج کے بھاشیہ میں جسم کی ایک دوسری تعریف بھی بتلائی گئی ہے۔ اس تعریف کے مطابق جسم وہ ہے جو کسی روح کی ارادی کوششوں کے ذریعے بحیثیت مجموعی مضبوط گرفت میں رکھا جائے۔ یا گرنے سے بچایا جا سکے۔ مگر اس تعریف پر بھی اعتراض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ تعریف اس بیان کی توجیہ نہیں کر سکتی جو ارواح کو جسم ایزدی خیال کرتا ہے۔ ارواح بے وزن ہوتی ہیں اور اس واسطے یہ فرض کرنا بے معنیٰ ہے، کہ خدا انھیں گرنے سے روک رکھتا ہے اور اس لیے وہ اس وجہ سے اسی کے جسم کی مانند ہیں۔ اس تعریف کو اس حد تک بدلا جا سکتا ہے۔ کہ جسم وہ ہے جو ایک خاص روح کے اپنے ارادے کے ذریعے بالکل ہی اس کے ساتھ مربوط رکھا جاتا ہے۔ مگر اس تبدیلی کے خلاف بھی اعتراض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ تعریف زمانہ اور ان دیگر ہستیوں کو اپنے اندر جمع نہیں کرتی، جو سارتی کل ہیں۔ دو سارتی کل ہستیوں کے درمیان تعلق اتصال ابدی اور غیر معلول خیال کیا جاتا ہے۔ اس لیے خدا اور زمانہ اور اس کی مانند اشیا کے تعلق اتصال کر کے قیام کو مشیت ایزدی کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے اور اگر جسم کے یہ معنیٰ ہوں، تب زمانہ وغیرہ کو جسم ایزدی

۲۹۹

نہیں کہا جا سکتا۔ اس لیے ایک اور تعریف پیش کی گئی ہے کہ جسم وہ جوہر (دردیہ) ہے۔ جو بالکل ہی روح پر منحصر اور اس کے تابع ہوتا ہے۔ انحصار اور ماتحتی کو ایک خوبیِ خاص کا ثمر خیال کرنا چاہیئے۔ اس سیاق عبارت میں روح میں جو خوبیِ خاص نمودار ہوتی ہے وہ اس کا خواہ علت اور خواہ معلول کے طور پر تعین ہے۔ جب برہم کو علت خیال کیا جاتا ہے۔ تب یہ تعلیل صرف مادی اور انفرادی ارواح کے اجزائے لطیفہ کے ساتھ اس کے تلازم میں سمجھی جاسکتی ہے اور مرحلۂ معلولیت پر بطور دنیائے گوناگوں اس کے ارتقا کو صرف مادے کی صور کثیفہ کے لطیف اجزائے مادی اور ان ارواح کے تغیرات کے ذریعے ہی جانا جاسکتا ہے۔ جو اپنے اعمال اور بار بار کی پیدائشوں کے ذریعے حصول کمال کے لیے کوشاں رہتی ہیں۔ اس تصور کے مطابق برہم مادہ اور ارواح کے ساتھ تعلق کے بغیر نہ علت کو تسلیم کیا جاسکتا ہے اور نہ معلول کو، اسے علت یا معلول صرف اس وجہ سے خیال کیا جاتا ہے، کہ اسے مادہ اور ارواح کے علتی یا معلولی حالات کے تعلق میں دیکھا جاتا ہے۔ ارواح کو اس کا جسم اس لیے سمجھا گیا ہے کہ وہ اپنے حالات کے ذریعے اسے بطور علت یا معلول منعکس کرتی ہوئی اس کا مقصد پورا کرتی ہیں۔

یہ تعریف اس حد تک مزید تبدیلی چاہتی ہے۔ جہاں تک جسم کا ایسا تعلق معینہ موجود ہے کہ کبھی کوئی وقت نہ تھا۔ جب کہ یہ تعلق موجود نہ تھا۔ اس قسم کا تعلق (اپر تھک سدھ) بیرونی ہونے کی بجائے جسم اور روح دونوں کا جزو معینہ ہوتا ہے یعنی جب تک ان میں سے کوئی ایک موجود ہے۔ وہ معین اور متعین ہونے کا رشتہ ضرور ہی رکھیں گے۔ اس لیے نجات یافتہ ارواح بھی جسم کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں اور کہا جاتا ہے۔ کہ زندہ روح کے ساتھ تعلق رکھنے والا جسم موت کے ساتھ مٹ جاتا ہے اور نام نہاد مردہ جسم وہ جسم نہیں ہوتا جس کے ساتھ زندہ روح کا تعلق تھا۔ مگر اس پر بھی یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ روح بھی تو جسم کے اعمال و مساعی کا تعین کرتی ہے اور اس کے ساتھ تعلق لاینفک رکھنے کے باعث اس تعریف کی رو سے جسم کا جسم خیال کی جاسکتی ہے۔ اس

۳۰۰

اعتراض کو دور کرنے کے لیے اس تعریف میں یہ مزید تبدیلی کی گئی ہے کہ صرف
وہی لاینفک رشتہ جو علم کی پیدائش کے تعلق میں علیت یا معلولیت کا فیصلہ کرتا ہے۔
جسم ہونے کی شرط خیال کیا جا سکتا ہے۔ سارا مطلب یہ ہے۔ کہ جسم روح کے
ساتھ لاینفک تعلق رکھتا ہوا اس کے تجربات علمیہ کو مشروط کرتا ہے اور اسی
امر کو جسم کی صفت معرّفہ خیال کرنا چاہیے۔ جسم کی یہ تعریف نیائے کی اس تعریف
جسم سے مختلف ہے۔ جس میں جسم کو سعی (چیشٹا)۔ حواس (اندریہ) اور تلذذ
(بھوگ) کا محل (آشریہ) بتلایا گیا ہے کیونکہ ایسی تعریف میں، چونکہ جسم کے ان انتہائی
سروں میں بھی حرکت ہو سکتی ہے۔ جو روح کے اصلی ارادے کا براہ راست
سہارا نہیں رکھتے۔ اس لیے سہارے (محل) کے تصور کی تعریف کی اس قدر
توسیع ضروری ہے کہ اس کے اندر وہ اجزائے جسم بھی شامل ہوں۔ جو روح
سے براہ راست متحرک جزو سے تعلق رکھتے ہیں۔ بالواسطہ تعلقات کی توسیع پر
ہاتھ میں لی ہوئی اشیا کی حرکت کو بھی اس میں شامل کیا جا سکے گا اور اس
صورت میں ایک خارجی شے بھی جسم متصور ہو گی جو کہ ناممکن ہے۔ اہل نیائے
کے اس جواب میں اس غیر منفک تعلق کے رشتے کو تعریف میں داخل کرنے کی ضرورت
ہو گی۔ جس میں خارجی اشیا سے بالکل مختلف طریق پر اجزائے جسم باہم مربوط
ہوا کرتے ہیں۔ لیکن ہم پہلے بتلا آئے ہیں کہ رامانج اس سمواے تعلق کو تسلیم ہی
نہیں کرتا۔

۳۰۱

برہم کو اس کے جسم پرکرتی و ارواح کے ذریعے دنیا کی علت مادی
خیال کیا جا سکتا ہے اور اگرچہ وہ علت مادی ہے اسے اسی طرح ہی علت فاعلی
خیال کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح انفرادی ارواح اپنے افعال کے ذریعے اپنے
تجربات رنج و راحت کی علل فاعلیہ ہوتے ہیں اور ان میں چونکہ موخر الذکر
اول الذکر میں لاینفک طور پر موجود ہوتے ہیں۔ وہ ان کی علل مادی تصور
کیے جا سکتے ہیں۔ دوسرے پہلو پر اگر ایشور کو اس کے جسم سے الگ دیکھا جائے
تب اسے ناقابل تغیر بھی خیال کیا جا سکتا ہے۔ پس ان ہر دو نقاط نگاہ سے
ایشور کو علت مادی و فاعلی اور نیز غیر متغیر علت بھی سمجھا جا سکتا ہے۔

بھاسکر اور اس کے مقلدین کہتے ہیں۔ کہ برہم دو اجزا رکھتا ہے ایک روحانی جزو (چدنش) اور دوسرا مادی جزو (اچدنش) اور وہ اپنے مادی جزو سے خود کو بدلتا ہوا اس طرح کے مادی تغیرات کے ذریعے کرموں کے چکروں میں گزرا کرتا ہے۔ بھاسکر کی رائے میں یہ شرایط تغیر برہم کی ذات کا جزو ہیں اور اس لیے یہ پرلے (فنائے کلی) کی حالت میں بھی بصورت لطیف موجود رہتی ہیں اور صرف مرحلۂ نجات پر ہی وہ شرایط (اپادھی) جو برہم کے بطور فرد ظہور پذیر ہونے کی توجیہ کرتی ہیں۔ برہم میں محو ہو جاتی ہیں۔ وینکٹ خیال کرتا ہے۔ کہ شرایط (اپادھی) کے تصور کے ذریعے توجیہ کرنا مغالطہ آمیز ہے اگر صرف بوجہ تلازم شرایط (اپادھی) جیووں کو ظہور میں لاتی ہیں۔ تب چونکہ سب کے سب ایشور کے ساتھ مل جاتے ہیں۔ اس لیے ایشور بھی محدود ہوگا۔ اگر شرایط (اپادھی) کے تصور کو پیالے یا صراحی کے اندر مکان کی مثال کے مطابق تصور کیا جائے۔ جہاں کہ مکان کا تسلسل قایم رہتا ہے اور مشروط کرنے والے پیالے یا صراحی کی حرکت کے باعث ان سے مکان مشروط معلوم ہوتا ہے۔ تب قید و نجات کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ نیز شرایط کا تصور شامل و مشمول کی تمثیل کے موافق بھی نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ صراحی میں پانی۔ کیونکہ برہم کے تسلسل اور نا قابل تقسیم ہونے کے باعث ایسا تصور مہمل ہے۔ خود شرایط کو جیووں کو وجود میں لانے والی خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ اپنی ماہیت میں مادی ہیں یادو پرکاش کی رائے میں برہم ایک پاک ہمہ گیر وجود ہے۔ جو تین قوائے، ممیزہ، شعور، مادہ اور ایشور کی رکھتا ہے۔ اور ان طاقتوں کے ذریعے وہ مختلف قسم کے ان ظہوری تغیرات میں سے گزرتا ہے۔ جو اس کے سہارے رہ کر اسی کے ساتھ اس طرح بالکل ایک ہوتے ہیں جس طرح سمندر کے ساتھ لہریں۔ حباب اور جھاگ۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ دنیا کی پیدایش کی اس قسم کے عارضی اور کام چلاؤ نقاط نگاہ سے توجیہ کرنے کی بجائے بہتر ہوگا کہ ہم شاستروں کی تقلید کرتے ہوئے برہم کو اس کے اپنے جسم کے ذریعے ان تغیرات کے ساتھ مربوط خیال کریں۔ نیز کاتیائن کی مانند ایشور۔ دنیا اور روح کو ایک ذات منزہ کے

۳۰۲

ظہوری تغیرات خیال کرنا غلط ہے۔ کیونکہ شاستر صاف طور پر اعلان کرتے ہیں کہ ایشور اور لاتغیر برہم بالکل ایک اور وہی کے وہی ہیں۔ اگر تبدیل ہیئت کے متعلق یہ خیال کیا جائے۔ کہ وہ برہم کی طاقتوں میں وقوع پذیر ہوتی ہے تب برہم کو دنیا کی علت مادی نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی ان تغیرات کو برہم کی تخلیقات خیال کیا جا سکتا ہے اگر یہ کہا جائے کہ برہم اپنی طاقت کے ساتھ واحد بھی ہے اور ان سے مختلف بھی۔ تب یہ نظریہ جینیوں کے مسئلہ کثرت وجود کی مانند ہوگا۔ ایک مزید نظریہ یہ ہے۔ کہ برہم اپنی پاک ذات میں دنیا۔ ارواح اور خدا ہے اگرچہ یہ باہم مختلف ہیں اور ان کے اندر اس کی ذات ٹھیک اور مساوی طور پر ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ ہمارا تجربہ اور شاستر اس نظریے کی تردید کرتے ہیں۔ ایک اور نظریہ بھی ہے۔ جس کی رو سے برہم بحر شعور و مسرت ہے اور وہ مسرور ذات کے اچھالے سے ہی بے شمار تغیرات میں سے گزرتا ہے اور اس کے ایک قلیل جزو کو وہ مادے میں تبدیل کر کے اس کی مختلف صورتوں میں روحانی اجزا کو پھونک دیتا ہے۔ اس طرح برہم خود الٰہی محدود ارواح کی ایک تعداد میں منقلب ہو جاتا ہے۔ جو سکھ دکھ کا تجربہ حاصل کرتی ہیں۔ اور یہ سارا تماشا اور عمل اس کے لیے موجب مسرت ہوتا ہے۔ یہ کوئی نادر الوجود واقعہ نہیں ہے۔ کہ ایسی ہستیاں دیکھی جاتی ہیں۔ جو درد آمیز اعمال کی راہ سے مسرت حاصل کرتی ہیں۔ اور اوتاروں کا معاملہ اس خیال کی مزید تائید کرتا ہے۔ ورنہ وہ اپنی آزادانہ مرضی سے جس دکھ اور مصیبت کو سہتے ہیں۔ وہ کوئی معنی نہ رکھتا۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ یہ نظریہ مطلقاً بے مغز ہے۔ ایسے احمق لوگ ہو سکتے ہیں جو درد آمیز اعمال کو بھی ذریعۂ مسرت خیال کرتے ہوں۔ لیکن یہ بات خیال میں نہیں آ سکتی۔ کہ برہم جو علیم کل اور قادر مطلق ہے۔ کسی ایسے شغل میں مشغول ہو رہا ہے۔ جس میں ذرا بھی دکھ اور مصیبت ہو۔ ایک فرد کی مصیبت ہی کافی خرابی ہے اور کل دنیا کے ارواح کی مجموعی مصائب تو انتہائی طور پر ناقابل برداشت ہیں۔ پس کس طرح برہم خود کو مضحکہ خیز بنائے بغیر اپنی مرضی سے تمام اس مصیبت کو اپنے سر پر لے سکتا ہے؟ اوتاروں کے ظہور کو تو تماشا گاہ میں اداکاروں کا ایک کھیل سمجھنا چاہیے۔ مزید براں

۳۰۳

یہ نظریہ شاستروں کی شہادت سے مسترد ہو جاتا ہے۔ وینکٹ کا خیال ہے۔ کہ اس کا اپنا نظریہ ان تمام اعتراضات سے پاک ہے۔ کیونکہ اس کے نظریے کے مطابق برہم اور جیو کا تعلق نہ تو عینیت مطلقہ کا ہے اور نہ ہی وحدت و اختلاف کا ہے بلکہ جوہر اور اعراض کا ہے۔ اعراض کے نقایص جوہر پہ اثر انداز نہیں ہو سکتے اور نہ ہی ان کا تعلق برہم یعنی جوہر کو آلودہ کر سکتا ہے۔ آلودہ کرنے والا تلازم اسی وقت ہوتا ہے۔ جب کہ وہ کرموں کا باعث ہو۔

دینیات کی جانب وینکٹ ان تمام بڑے بڑے مذہبی مسایل کا قایل ہے جنھیں کتب پنچ راتر میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے۔ خدا حسب معمول، علیم کل، قادر مطلق اور ہمہ پہلو کامل ہے۔ مگر اس کے ہمہ پہلو کامل ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ کوئی خواہش ہی نہیں رکھتا۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس کی خواہشات اور تمنائیں کبھی رایگاں نہیں جاتیں اور اس کی خواہشات اس کے قابو میں ہیں۔ جنھیں ہم اپنے پُنیہ اور پاپ (ثواب و گناہ) خیال کرتے ہیں۔ وہ اس کی رضامندی اور نارضامندی سے ظہور میں آتے ہیں۔ اس کی نارضامندی اس میں کوئی دکھ اور بے چینی پیدا نہیں کرتی اور اس کی نارضامندی کے صرف یہ معنی ہیں کہ وہ ایک خاص نظریہ رکھتا ہے۔ جس کے مطابق وہ ہمیں سزا دے سکتا ہے۔ یا ہمیں اپنی رحمت سے محروم رکھ سکتا ہے۔

شاستروں کی ہدایات ایشور کے احکام ہیں۔ اپورب یا ادرشٹ کی مانند کوئی ایسا جداگانہ ذریعہ نہیں۔ جو اعمال کے ارتکاب اور ان کے ثمرے کے درمیان حایل ہو کر یا ارتکاب افعال کے بعد قایم رہ کر انھیں پھل دیتا ہو۔ صرف ایشور ہی قایم رہتا ہے اور وہ ہمارے اعمال سے خوش یا ناخوش ہوا کرتا ہے۔ اور وہ جس طرح مناسب سمجھتا ہے۔ اعمال کے ثمر عطا کرتا ہے، شاستر صرف اسی قدر بتلاتے ہیں کہ کون سے اعمال اس کی نگاہ میں پسندیدہ شمار ہوں گے اور کون سے اس کے احکام کے خلاف ہیں۔ شاستروں میں بتلاتے ہوئے یگیوں کا مقصد ایشور کی پوجا ہے اور ان یگیوں میں جن دیوتاؤں کی پوجا کی جاتی ہے، وہ سب کے سب ایشور کے مختلف نام ہی تو ہیں۔ تمام اخلاق

اور مذہب اس نظام کی رو سے احکام ایزدی کی اطاعت اور ایشور کی پرستش ہیں۔ ایشور کی رحمت سے ہی کوئی شخص نجات حاصل کر سکتا ہے۔ جب کہ انسان ۳۰۴ کی عقل انتہائی وسعت حاصل کر لیتی ہے اور وہ ایشور کی غیر محدود ذات کے لگاتار تصور کی بدولت گویا اس بحر سرور میں مستغرق رہتا ہے۔ جس کے مقابلے میں تمام دینوی لذات عذابات کی مانند ہیں[1] انجام کار یہ بات خود انسان کے بس کی نہیں ہے۔ کہ وہ اپنی کوششوں سے نیک یا بد ہو سکے۔ خدا ہی اپنی خوشی یا ناخوشی سے انسان کو نیک یا بد بنایا کرتا ہے اور اسی کے مطابق سزا و جزا دیتا ہے اور جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے۔ کہ نیکی اور بدی کسی فرد کے موضوعی خصایل نہیں ہیں۔ بلکہ خدا کی اپنی خوشی یا ناخوشی کے مطابق اس کے نظریے ہیں۔ جسے وہ اوپر اٹھانا چاہتا ہے، اسی سے نیک کام کرواتا ہے اور جسے وہ گرانا چاہتا ہے اس سے برُے کام کرواتا ہے۔ آخری انتخاب و فیصلہ خود اس کے اپنے ہاتھ میں ہے انسان اس کے ہاتھ میں ایک آلۂ کار ہے۔ انسانی اعمال بذات خود اپنے ثمرجات کی ضمانت نہیں کر سکتے۔ ایشور کی خوشی اور ناخوشی کے مطابق ہی کرم اپنے بھلے یا برے پھل لایا کرتے ہیں[2]

شنکر کے مذہب کے خلاف منطقیانہ تنقید

جو ناظرین یہاں تک کتاب ہذا کا مطالعہ کر چکے ہیں۔ انھوں نے ضرور دیکھ لیا ہوگا۔ کہ شری وشنو کے مذہب فکر کے سب سے بڑے مخالفین شنکر اور اس کے مقلدین گزرے ہیں۔ جنوبی ہند میں شری وشنو، شیو اور جین لوگوں کے اور بھی مذہبی مخالف ہوتے ہیں، شری وشنو، شیو اور جین لوگوں

[1] - تتو مکتا کلاپ صفحہ ۶۶۳-۶۶۴۔
[2] - ایضاً صفحہ ۶۷۰۔

میں باہمی تعذیب تاریخ کی ایک عام صداقت ہے۔ ایک یا دوسرے مقامی راجا یا مذہبی راہنما کے زیر اثر لوگ ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے کے پیرو ہوتے رہے ہیں۔ شیو پر نارائن۔ وشنو یا کرشن کی برتری یا اس کے خلاف ان پر شیو کی برتری ثابت کرنے کے لیے کئی کتابیں لکھی گئیں۔ مادھو اور اس کے مقلدین بھی شری وشنوؤں کے مخالف تھے۔ مگر بعض لوگ فلسفۂ مادھو کو فلسفۂ شری وشنو کے ساتھ کم و بیش ملتا جلتا خیال کرتے تھے۔ اور دوسرے لوگ مادھو کے خیالات پر سخت نکتہ چینی کرتے تھے۔ مادھوؤں کے خلاف مخالفانہ بحث کی مثال مہاچاریہ کی تصنیف پاراشریہ وجے اور پرکال یتی کی تصنیف وجیندر پراج پیش کرتی ہیں۔ شری وشنو بھی بھاسکر اور یادو پرکاش کے خیالات پر نکتہ چینی کرتے تھے۔ رامانج کا ویدانت سنگرہ اور وینکٹ کا وادی تریہ کھنڈن اس مخالفت کی قابل ذکر مثالیں ہیں۔ مگر شری وشنو مذہب کے سب سے بڑے مخالف شنکر اور اس کے مقلدین تھے۔ شت دوشنی اس قسم کی ایک مناظرانہ تصنیف ہے۔ جس میں وینکٹ ناتھ نے شنکر اور اس کے مقلدین کے خیالات پر پورے زور کے ساتھ نکتہ چینی کی ہے۔ اور کتاب کا نام ہی ظاہر کرتا ہے۔ کہ مصنف نے اس میں ایک سو مناظرانہ امور پیش کئے ہوں گے۔ مگر اس کی جو جلد کانجی ورم کے مطبع سدرشن سے شایع ہوئی ہے۔ اس میں صرف چھیاسٹھ تردیدات موجود ہیں اور مصنف ہذا نے جو قلمی نسخے دیکھے ہیں۔ ان میں بھی تعدادِ تردیدات اس سے زیادہ نہیں ہے۔ اسی مطبوعہ کتاب میں داد ہولا شری پرکاش کے شاگرد مہاچاریہ عرف رامانج داس پر ایک تفسیر موجود ہے۔ لیکن یہ کتاب چونسٹھویں تردید پر ختم ہو جاتی ہے اور باقی دو تفسیرات کھوئی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ مطبوعہ کتاب میں دو اور تردیدات شامل ہیں جن پر کوئی تفسیر موجود نہیں ہے۔ پی۔ بی۔ اننت آچاریہ کہتا ہے کہ کتاب چھیاسٹھ تردیدات پر ختم ہو گئی تھی۔ اگر مدیر کی اس رائے کو مانا جائے۔ تب شت درشنی میں۔ شت کے معنیٰ "سو" کی بجائے "کئی" ہوں گے۔ یہ قیاس کرنا بہت مشکل ہے۔ کہ آیا وینکٹ نے باقی چونتیس تردیدات واقعی طور پر

۳۰۵

لکھی تھیں جو تلف ہو گئیں یا صرف چھیاسٹھ تردیدات جو اب ملتی ہیں۔ لکھی تھیں ان میں سے اکثر میں کوئی نیا مواد نہیں ہے اور ان میں سے اکثر تو معتقدانہ اور غیر برہمنستانہ دلچسپی ہی رکھتی ہیں۔ ان کی مذہبی اور فلسفیانہ قیمت بہت تھوڑی ہے۔ اور اس لیے یہ اس فصل میں چھوڑ دی گئی ہے کہ جو اکسٹھویں تردید پر ختم ہو جاتی ہے۔ باسٹھویں تردید شنکر کے ویدانت کی اس ناجائز بات پر بحث کی ہے۔ کہ وہ شودروں کو برہم گیان کے حق سے محروم رکھتا ہے۔ ترسٹھویں تردید میں وینکٹ طالب ویدانت کی ان صفات پر بحث کرتا ہے۔ جو اسے اس کے مطالعے کا استحقاق دیتی ہیں۔ چونسٹھویں تردید میں مدرسۂ شنکر کے سنیاسیوں کے بیرونی بھیس اور علامات کی نامناسبت پر بحث کی گئی ہے۔ پینسٹھویں تردید میں بعض قسم کے سنیاسیوں کے ساتھ میل جول سے امتناع اور چھیاسٹھویں تردید میں اس امر پر کہ شنکر کا فلسفہ برہم سوتر کے ساتھ موافقت نہیں رکھتا۔ بحث کی گئی ہے۔

اعتراضات

۱۔ یہ خیال کہ برہم نرگن ہے اس امر کی کوئی تسلی بخش توضیح نہیں کرتا۔ کہ کس طرح برہم کا لفظ صحیح طور پر ایک بے صفت ہستی کو ظاہر کر سکتا ہے کیونکہ اگر وہ بے صفت ہو تب وہ برہم کی اصطلاح سے بیان نہیں کیا جا سکتا خواہ اس لفظ کے لغوی معنی لیے جائیں خواہ مفہومی۔ اگر یہ لفظ پہلے معنوں پر مستعمل نہیں ہو سکتا تو دوسرے معنوں میں بھی اس کا استعمال ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ مفہومی یا تعبیری معنوں کی توسیع صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے۔ جب کہ کسی خاص مضمون میں اصلی معنوں کا لینا ممکن نہ ہو۔ نیز ہم شاستروں کی شہادت سے جانتے ہیں۔ کہ برہم کا لفظ اکثر اپنے ابتدائی معنوں میں مستعمل ہوتا ہوا اس عظیم ہستی کو ظاہر کرتا ہے۔ جو غیر محدود تعداد میں نہایت ہی اعلیٰ درجے کی صفات رکھتی ہے اور یہ امر واقعہ کہ کئی ایسی عبارات موجود ہیں کہ جن میں برہم کے بے صفات پہلو کی طرف بھی

۳۰۶

اشارہ دیا گیا ہے۔ بطور اعتراض کے پیش نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ان عبارات کی اور طرح پر بھی تشریح ہو سکتی ہے اور اگر اس بارے میں کوئی شک بھی پایا جائے۔ تب بھی مخالف اس شک کا فائدہ اٹھا کر برہم کو صفات سے پاک نہیں کہہ سکتا اور یہ کہنا بھی ممکن نہیں ہے کہ برہم کا لفظ اصلی برہم کو صرف کنایتہً ظاہر کرتا ہے کیونکہ شاستر اس امر کا اعلان کرتے ہیں کہ برہم کے لفظ کے معنیٰ کا براہ راست تجربہ کیا جا چکا ہے۔ اس لیے برہم کے متعلق مخالف کے نظریے کی رو سے برہم کا لفظ ہی بے معنیٰ ہوگا۔

۲۔ اصطلاح برہم کے ان معنوں کے مطابق جس کو شنکر ایک بے صفات ہستی کے طور پر پیش کرتا ہے۔ برہم کے متعلق مزید تحقیقات کی گنجایش ہی نہیں رہتی۔ شنکر کہتا ہے۔ کہ برہم عموماً ہم سب کے آتما کے طور پر جانا جاتا ہے۔ برہم کے متعلق تحقیقات کے یہ معنیٰ ہوں گے کہ اسے اس کی ماہیت مخصوصہ کے لحاظ سے جانا جائے۔ آیا وہ ایک جسم ہے، جو شعور سے بہرہ ور ہے یا سب کا پربھو اور پاک ذات (آتما) ہے یا کوئی اور ہستی ہے، جس کے متعلق بہت اختلاف رائے ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ اگر برہم کا کشف ذات بے آغاز ہے۔ تب یہ ہماری تحقیقات کا محتاج ہی نہیں ہے۔ جو کچھ بھی علل و شرایط پر انحصار رکھتا ہے۔ وہ لازمی طور پر معلول ہوگا اور اس حالت میں برہم کا کشف بھی ایک معلول ہوگا۔ جو صاف طور پر شنکر کے منشا کے خلاف ہے۔ پس برہم کی فطرت عامہ و مخصوصہ کے متعلق کوئی تحقیقات بھی اس کی ذات پاک سے تعلق نہیں رکھ سکتی۔ اور اگر مقلدین شنکر یہ کہیں۔ کہ یہ کھوج برہم کی ذات حقیقی سے نہیں، بلکہ برہم کی نمود باطل (ابہت سوروپ) سے سروکار رکھتی ہے۔ تب اس کھوج سے حاصل شدہ علم بھی ایک نمود باطل ہوگا اور اس علم باطل سے کچھ فایدہ نہ ہوگا۔ نیز جب برہم بے اجزا اور بذات خود روشن ہے۔ تب اسے عام یا خاص طور پر جاننا کوئی معنیٰ نہیں رکھتا، کیونکہ اس میں کوئی ایسا امتیاز ممکن ہی نہیں۔ ضروری ہے کہ یا تو اس کا علم کلیتہً ہو یا بالکل ہی نہ ہو۔ اس کے اندر اجزا کی کوئی ایسی تمیز ہو ہی نہیں سکتی، جس کی وجہ سے اس کے علم میں

۳۰۷

مدارج کا امکان ہو۔ ہر ایک قسم کی جگیاسا (کھوج) کے یہ معنی نہیں کہ اس کا موضوع عام طور پر تو معلوم ہے، مگر اس کا زیادہ تفصیلی علم درکار ہے، چونکہ شنکر کا خالی از صفات اور یکساں اور متجانس برہم ایسی تحقیقات کا موضوع ہو نہیں سکتا۔ اس لیے کسی ایسے برہم کی کھوج (جگیاسا) ممکن نہیں ہے مقلدین شنکر جایز طور پر یہ کہنے کا حق نہیں رکھ سکتے، کہ اس نظریے کی رو سے برہم کا عام اور خاص علم ممکن ہے، کیونکہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اگرچہ برہم عام طور پر معلوم العوام ہو۔ تب بھی ظہورات موہومہ سے مختلف ہونے کے طور پر اس کے جاننے کی گنجایش باقی رہتی ہے۔ کیونکہ اگر برہم فطرت مخصوصہ نہ رکھتا ہو۔ تب اسے عام طور پر جاننا بھی ممکن نہ ہوگا۔ (نروشیش سامانیہ نشید ھ) اگر یہ کہا جائے، کہ ظہور عالم کو باطل جاننا ہی برہم کو جاننا ہے۔ تب ویدانت اور ناگارجن کے مسئلہ تشکیک میں کوئی فرق ہی نہیں رہ جاتا۔

۳۔ یہاں وینکٹ وہ کثیر الاستعمال دلیل پیش کرتا ہے۔ جو مسئلہ گیان کرما سمچے کے حق میں شنکر کے اس خیال کے خلاف دی جاتی ہے۔ کہ عارف (گیانی) کو فرایض (مذہبی رسوم) کے انجام دہی کی کوئی ضرورت نہیں۔

۴۔ یہاں وینکٹ کہتا ہے کہ تمام غلطیاں اور دھوکے صرف اس علم سے نابود نہیں ہو جاتے کہ ظہور عالم باطل ہے۔ فرایض کی ادائی اس حالت میں بھی قطعی طور پر ضروری ہے جب کہ اعلیٰ ترین علم بھی حاصل ہو چکا ہو۔ یہ بات جتلانے پر ثان کی مثال سے بہت اچھی طرح واضح ہوتی ہے۔ زردی کا دھوکا صرف اس بات کو جاننے سے دور نہیں ہو جاتا کہ وہ زردی باطل ہے، بلکہ صرف ان ادویات کے ذریعے دور ہو سکتا ہے، جو اس مرض کو دور کر سکتی ہیں۔ انتہائی نجات پرم برہم کی پرستش و تحمید سے حاصل ہو سکتی ہے، نہ کہ کسی فلسفیانہ حکمت کے انکشاف سے۔ وحدت کے متعلق شاستروں کو سن لینے سے ہی انتہائی نجات کا حصول ممکن نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ بات ہوتی، تب شنکر تو اس نجات کو حاصل کر لیتا، اگر اسے یہ حالت نصیب ہوتی۔ تب وہ برہم میں محو ہو جانے پر اپنے شاگردوں پر اپنے خیال کی تشریح نہ

۳۰۸

کر سکتا۔ نیز یہ خیال کہ وحدت کے متعلق شاستروں کے معنی سمجھ لینا۔ براہ راست کشف ہے۔ باطل ہے، کیونکہ ہمارا معمولی تجربہ ہی بتلا رہا ہے کہ شاستر کا گیان لفظی گیان ہے اور اس وجہ سے اسے براہ راست اور بلا واسطہ علم نہیں کہہ سکتے۔

۵۔ مذکورۂ بالا اعتراض کے جواب میں شنکر کہتا ہے، اگرچہ آتما کے ساتھ تمام اشیا کی عینیت کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ ظہور عالم کا دھوکا تب تک جاری رہ سکتا ہے۔ جب تک کہ موجودہ جسم فنا نہ ہو۔ اس پر وینکٹ پوچھتا ہے، اگر صحیح علم سے اودیا (جہالت) مٹ سکتی ہے، تب ظہور عالم کس طرح برقرار رہ سکے گا؟ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اودیا (جہالت) کے مٹ جانے پر بھی نقوش اصلی (واسنائیں) موجود رہ سکتے ہیں۔ تب اس کا جواب یہ ہوگا۔ کہ اگر واسنائیں حقیقی وجود رکھتی ہیں۔ تب مسئلۂ وحدتِ وجود ردّ ہو جائے گا۔ اگر واسناؤں کو برہم کے اجزا خیال کیا جائے۔ تب برہم ان کے تعلق میں ملوث ہو جائے گا۔ اور اگر واسنا کو اودیا کی پیدائش خیال کیا جائے۔ تب اسے اودیا کے مٹنے کے ساتھ ہی مٹ جانا چاہیئے۔ اور اگر اودیا کے مٹ جانے پر بھی واسنائیں برقرار رہتی ہیں تب ان کا خاتمہ ہی کیونکر ہو سکے گا؟ اور اگر واسنائیں خود بخود ختم ہو جاتی ہیں۔ تب اودیا بھی خود بخود ختم ہو سکتی ہے۔ پس اس امر کی کوئی دلیل ہی نہیں ہے کہ اودیا کے مٹنے اور پریم گیان کے حاصل ہونے پر واسنا اور اس کا نتیجہ جو ظہور عالم ہے برقرار رہ سکیں۔

۶۔ شنکر اور اس کے مقلدین کہتے ہیں۔ کہ وحدت کو بیان کرنے والے شاستروں کا کلام اس شخص کے ذہن میں برترین حقیقت کا براہ راست اور بلا واسطہ علم نمودار کر دیتا ہے جو تعلیمات ویدانت سننے کے لیے مناسب خوبیوں کے حصول سے پاک دامن ہو چکا ہے۔ اس امر کو کہ ویدانت شاستروں کا سننا آتما کا بطور برہم کے براہ راست اور بلا واسطہ علم روشن کر دیتا ہے۔ اس لیے تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کی توضیح کا کوئی دوسرا طریقہ ہی موجود نہیں ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے، کہ اگر ویدانت شاستروں کے سننے سے براہ راست اور بلا واسطہ علم حاصل ہو جانے کی صورتِ خاص کو تسلیم

کر لیا جائے کہ وہ لفظی قوت سماعت سے اس لیے حاصل ہو جاتا ہے کہ اس کے سوا برہم گیان کے حصول کا کوئی ذریعہ ہی نہیں۔ تب تو انومان اور دوسرے الفاظ کی قوت سماعت کو بھی براہ راست علم کا ذریعہ ماننا پڑے گا۔ کیونکہ انھیں بھی اسی طرح خالص علم کی نموداری کے وسایل خیال کیا جا سکتا ہے۔ مزید براں اگر لفظی علم اپنے اسباب رکھتا ہو، تب اس علم کے ظہور کو کس طرح روکا جا سکتا ہے اور کس طرح ان اسباب کے اجتماع سے براہ راست اور فوری علم حاصل ہو سکتا ہے۔ جو اسے کبھی پیدا نہیں کر سکتے! کسی وقت خاص پر حاصل شدہ علم کو اس ایک منفرد شعور کا کشف خیال نہیں کیا جا سکتا جو کل زمانوں اور کل افراد کے علم کے ساتھ ایک ہے اور اس لیے وہ الفاظ جو ایسے علم کی طرف راہنمائی کرتے ہیں۔ ایسے براہ راست (اپروکش) علم کے پیدا کرنے والے نہیں خیال کئے جا سکتے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اس سبب کے سوا جو ایسے شعور کی صور مخصوصہ کے علم کا موجب ہوتا ہے شعور منزہ کے کشف کا کوئی اور وسیلہ نہیں ہے۔ تب یہی بات علم کے تمام وسایل پر صادق آتی ہے اور یہی بات انومان اور ویدانت شاستروں کے علاوہ دوسرے لفظی بیانات پر بھی عاید ہو گی۔ اس لیے ویدانت شاستروں کے حق میں ایسے دعووں کو پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔ جو دوسرے معمولی لفظی بیانات اور انومان اپنے لیے نہیں رکھ سکتے۔ ایسے فقروں کی صورت میں جیسے "تم دسویں آدمی ہو" اگر وہ شخص جس سے خطاب کیا گیا ہو۔ پہلے ہی جانتا ہو کہ وہ دسواں آدمی ہے، تب تو اس جملے کو سمجھنے کے معنی اس ادراک کا اعادۂ محض ہوں گے۔ جو اسے پہلے ہی حاصل ہے۔ لیکن اگر وہ شخص نہیں جانتا کہ وہ دسواں آدمی ہے، تب اسے یہ اطلاع لفظی بیان کے ذریعے ملی ہے۔ اور اس لیے اس اطلاع کو بلا واسطہ، براہ راست اور ادراکی نہیں کہا جا سکتا۔ اس خصوص میں یہ امر قابل توجہ ہے کہ اگرچہ معروض علم وہی کا وہی ہو، مگر طرق اطلاع کے اختلاف سے حاصل شدہ علم بھی مختلف ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ایک ہی شے کو ایک جزو میں ادراکاً جانا جا سکتا ہے

۳۰۹

اور دوسرے جز و میں بغیر ادراک کے۔ مزید براں اگرچہ برہم کا کشف براہ راست ہوا کرتا ہے۔ لیکن "تو وہ ہے" کے جملے کے سننے سے اس کے متعلق پہلا علم تو لفظی علم ہی ہے۔ دوسرے لمحے میں ایک ایسے علم کا آغاز ہوتا ہے۔ جو براہ راست اور غیر منفصل ہے۔ لیکن اگر پہلے تعلم کو براہ راست اور غیر منفصل نہ مانا جائے۔ تب دوسرا تعلم بھی کس طرح براہ راست اور غیر منفصل خیال کیا جا سکتا ہے؟ پھر دیکھو۔ شنکر کہتا ہے چونکہ ظہور عالم کے بطلان کی کسی اور طریق سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ویدانت شاستروں سے جو علم حاصل ہوتا ہے اسے بلا واسطہ ہی سمجھنا چاہیئے۔ کیونکہ ذات حقیقی کے براہ راست اور بلا واسطہ کشف کے ذریعے دھوکا رفع ہو جاتا ہے، مگر دنیا باطل نہیں ہے، اگر اسے اس لیے باطل مانا جائے، کہ یہ جانی جا سکتی ہے، تب تو برہم بھی اسی بنا پر باطل ٹھیرے گا۔ نیز اگر ظہور عالم کو باطل خیال کیا جائے، تب یہ کہنا کوئی معنیٰ نہیں رکھتا، کہ صحیح علم سے ایسا ظہور مٹ جاتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ ظہور عالم نہیں مٹتا بلکہ اس کا علم ختم ہو جاتا ہے، تب یہ کہا جا سکتا ہے، کہ ذہنی حالت کے بدلنے پر بھی جھوٹا علم اس طرح ہی ختم ہو سکتا ہے جس طرح کہ گہری نیند میں چساندی کا دھوکا نہیں رہتا یا یہ استنباط یا دیگر ذرائع تعلم سے بھی دور رفع ہو سکتا ہے۔ اس امر کے لیے کوئی قطعی اشارہ موجود نہیں کہ علم باطل کو صرف براہ راست اور بلا واسطہ علم کے ذریعے ہی دور کیا جا سکتا ہے پھر اگر یہ کہا جائے، کہ دنیا کے خاتمے کے معنیٰ اس کے سبب کا خاتمہ ہیں۔ تب اس کا جواب یہ ہوگا، کہ حقیقت کا کوئی براہ راست کشف ممکن نہیں۔ جب تک کہ کسی دوسرے وسیلے سے سبب کو رفع نہ کیا جائے، جب تک آنکھ کے پردۂ شبکی پر انگلیوں کا دباؤ موجود ہے۔ دو چاند ہی دکھائی دیتے رہیں گے۔ اس واسطے یہ فرض کرنا کوئی معنیٰ نہیں رکھتا کہ صرف براہِ راست اور بلا واسطہ ادراک کے ذریعے ہی ظہور عالم کے بطلان کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اگر ظہور عالم کے بطلان کے خاتمے کے فقط یہی معنیٰ ہوں، کہ علم کی نمو داری اس کی متضاد ہے۔ تب، یہ بات بالواسطہ علم سے بھی حاصل ہو سکتی ہے، جیسا کہ دو چاند نظر آنے کا دھوکا

۳۱۰

دوسرے لوگوں کی اس شہادت کے ذریعے بھی دور ہو سکتا ہے۔ کہ صرف ایک چاند موجود ہے، مگر نہ صرف دنیا ہی باطل نہیں ہے اور اس لئے ختم نہیں ہو سکتی بلکہ لفظی علم کو براہ راست ادراک کا موجب خیال نہیں کیا جا سکتا اور اگر یہ ایسا بھی ہوتا۔ تب بھی اس کے ساتھ دیگر ضروری شرائط کا ہونا لازم ہوگا۔ جس طرح کہ بصری ادراک میں توجہ۔ ذہنی چوکسی اور دیگر جسمانی شرائط ضروری عناصر ہیں۔ پس صرف لفظی علم بذات خود براہ راست کشف کا موجب نہیں ہو سکتا یہ فرض کر لینا بھی درست نہیں ہے کہ غیر ادراکی علم ادراکی علم کی تردید نہیں کر سکتا، چنانچہ یہ بات معلوم العوام ہے، کہ چراغ کے لگاتار شعلے کا ادراک اس خیال سے مسترد ہو جاتا ہے، کہ شعلہ لگاتار ہو نہیں سکتا اور جو شعلہ لگاتار معلوم ہو رہا ہے، وہ دراصل مختلف شعلوں کا متواتر وجود میں آنا ہے۔ پس اگر ویدانت شاستروں کے سننے کو ہی بلا واسطہ ادراک کا ذریعہ خیال کر لیا جائے، تب بھی اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہو سکتی، کہ علم کی بعض دیگر صورتوں کے ذریعے اس کی تردید نہ ہو جائے گی۔

۷۔ خالص اور مافیہ سے پاک شعور کی حقیقت کی تردید کرتا ہوا وینکٹ کہتا ہے، کہ اگر کوئی ایسی شے موجود بھی ہوتی، تب بھی یہ خود بخود اپنی ذات کو بطور حقیقت ظاہر نہ کر سکتی۔ کیونکہ اگر یہ ایسا کرتی۔ تب اسے بے صورت خیال نہ کیا جا سکتا۔ کیونکہ اگر یہ ہر ایک قسم کے مافیہ کے بطلان کو ثابت کرتی، تب ایسا مافیہ تو اس کی بناوٹ میں موجود ہوتا اور اگر اس کی حقیقت کو دیگر تعلمات سے ثابت کیا جاتا۔ تب صاف طور پر یہ بذات خود روشن نہ ہوتی۔ پھر یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ شعور محض خود کو کس پر نمودار کیا کرتا ہے، متقدمین مفکر یہ جواب دیا کرتے ہیں، کہ یہ اس یا اُس شخص پر نمودار نہیں ہوا کرتا، کہ اس کی اپنی ذات ہی کشف ہے۔ مگر یہ جواب ان معنوں سے بالکل مختلف ہوگا، جو کہ عام طور پر اس لفظ کے لیے جاتے ہیں، کیونکہ ظہور کسی نہ کسی شخص کے لیے ہوا کرتا ہے۔ مافیہ سے پاک شعور کے خلاف سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ ہم اس طرح کی کسی چیز کا بھی تجربہ نہیں رکھ سکتے۔ اس

۳۱۱

واسطے اس کے تقدم. برتری اور مافیہ کو روشن کرنے کی طاقت جو اس میں فرض کی جاتی ہے۔ قابل تقسیم نہیں ہے. گہری اور بے خواب نیند میں سرور کی مثال بھی بے سود ہے کیونکہ اگر اس حالت میں مافیہ سے پاک شعور کا بطور سرور تجربہ ہوتا ہے۔ وہ سرور کے موضوعی تجربے کی صورت میں ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ایسے مافیہ سے پاک خیال نہیں کیا جا سکتا۔ نیند سے بیدار ہونے پر مابعد کا تجربہ شخص مدرک کو یہ اطلاع نہیں دے سکتا، کہ وہ مافیہ سے پاک شعور کا تجربہ دیر تک کرتا رہا، کیونکہ اس کی کوئی شناخت نہیں ہے اور شناخت کی موجودگی اس کی نام نہاد مافیہ سے پاک صفت کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں رکھ سکتی۔

۸۔ غیر متعین (نردکلپ) علم کی تردید کی کوشش میں وینکٹ کہتا ہے کہ یہ نام نہاد غیر معین علم ایک متعین معروض کی طرف اشارہ دیتا ہے حسی تجربے کے لمحۂ اول میں ہی شے کا ادراک بطور کل بمعہ صفات بذریعہ حواس ہوا کرتا ہے بعد میں اسی معروض کو ہی تصوری صورتوں میں تعبیر کر لیا جاتا ہے۔ غیر معین مرحلے کی صفت خاص یہ ہے۔ کہ اس حالت میں شے کی کسی بھی صفت یا پہلو پر توجہ خاص نہیں دی جاتی، لیکن اگر ایسی صفات مخصوصہ بیچ بیچ و توقف سے معروض کو بتلانے والی نہ ہوتیں۔ تب ایسی صفات مابعد کے مرحلۂ تعلم پر کبھی نمودار نہ ہو سکتیں اور علم غیر معین کبھی علم مشخص میں نہ بدل سکتا۔ صفات مخصوصہ کا مرحلۂ اول میں ہی ادراک ہوا کرتا ہے۔ مگر یہ صفات اس وقت معین صورت اختیار کر لیتی ہیں، جب مابعد کے لمحات میں اسی قسم کی دیگر صفاتِ مخصوصہ کو یاد کیا جاتا ہے۔ پس ایک خالص غیر معین ہستی کبھی ادراک کا معروض نہیں ہو سکتی۔

۱۹۔ اہل شنکر کا دعویٰ یہ ہے کہ ادراک ہستیٔ پاک کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتا ہے۔ اور یہ جہالت کی وجہ سے صور مختلفہ کو اس سے منسوب کیا جاتا ہے اور اسی تعلق کے باعث وہ صورتیں بھی براہ راست ادراک کے موضوعات معلوم ہوتی ہیں، وینکٹ کہتا ہے کہ وجود اور اس کے

اعراض کو ہم بذریعۂ حواس بیک وقت محسوس کیا کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ اسی معروض کے اجزا ہوتے ہیں جو ہمارے علم کو معین بناتا ہے۔ یہاں تک کہ کلیات بھی ہمارے براہ راست علم کے معروضات ہو سکتی ہیں۔ اور جب ان کلیات کو بعد میں باہمی طور پر تمیز کیا جاتا ہے۔ تب ہی مختلف اعمال پر مشتمل ایک جداگانہ ذہنی عمل کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ نیز اگر ادراک صرف غیر معین ہستی کا ہی پتا دیتا۔ تب کیونکر مختلف اشیا اور ان کے باہمی اختلافات کے تجربے کی توجیہ کی جا سکتی؟

۱۳۔ شنکر کے اس نظریے کی تردید کرتا ہوا کہ اختلاف کا علم خواہ بطور ایک مقولے کے اور خواہ بطور ایک صفت مخصوصہ کے باطل ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ اختلاف کا تجربہ عالمگیر ہے اور اس لیے ناقابل انکار ہے بلکہ "عدم اختلاف" کی بھی جسے بطور دلیل اکثر اوقات کام میں لایا جاتا ہے۔ خود اختلاف سے مختلف ہونے کے باعث اختلاف کی موجودگی ثابت کرتا ہے۔ تردید اختلاف کی کوئی کوشش بھی تردید وحدت پر ہی ختم ہو گی کیونکہ اختلاف اور وحدت اضافی امور ہیں اگر اس سے کوئی اختلاف نہیں ہے تو کوئی وحدت بھی نہیں ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ ہر شے اپنے ساتھ واحد اور دوسری اشیا سے مختلف ہوا کرتی ہے اور اس لیے اختلاف اور وحدت دونوں کو ہی ماننا پڑتا ہے۔

۱۴۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ ظہور عالم قابل وقوف ہونے کی حیثیت سے سیپی میں چاندی کی مانند باطل ہے۔ مگر یہ کہنے کے معنی کیا ہیں کہ دنیا باطل ہے؟ یہ خرگوش کے سینگ کی مانند موہوم تو ہو نہیں سکتی۔ کیونکہ یہ بات ہمارے تجربے کے خلاف ہے اور اہل شنکر بھی اس بات کو تسلیم نہیں کریں گے۔ اس کے یہ معنی بھی نہیں ہو سکتے۔ کہ دنیا ایک ایسی شے ہے۔ جو ہستی اور نیستی دونوں سے ہی مختلف شے ہے۔ کیونکہ ہم اس قسم کی کسی ہستی کو نہیں مانتے۔ نہ ہی اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ ظہور عالم سے وہاں بھی انکار ہو سکتا ہے جہاں کہ یہ حقیقی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر اس نفی کی مزید نفی نہ ہو سکے۔ تب یا تو یہ لازمی طور پر برہم کی فطرت کی ہو گی اور اس لیے ظہور عالم کے طور پر باطل ہو گی۔ اور یا اس سے مختلف۔ امکان اول کو ہم ان معنوں میں تسلیم کرتے

ہیں کہ دنیا برہم کا ایک جزو ہے۔ اگر ظہور عالم کی نفی کی جا سکے اور اسے برہم کے ساتھ ایک بھی مانا جائے۔ تب تو اس نفی کا اطلاق برہم پر بھی ہوگا۔ اگر دوسرے امکان کو لیا جائے۔ تب چونکہ اس کی ہستی نفی کی شرط یا توضیح میں مفہوم ہوتی ہے۔ اس لیے خود اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ نیز یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ بطلان کے معنی اس ہستی کے اندر ظہورِ عالم کے ہیں۔ جس میں یہ موجود ہی نہیں۔ کیونکہ دنیا کا ایسا بطلان کہ جہاں یہ موجود معلوم ہوتی ہے وہاں موجود ہی نہیں۔ بذریعۂ ادراک نہیں سمجھا جا سکتا اور اگر اس کے لیے کوئی ادراک ہی موجود نہ ہو تو کوئی انتاج بھی ممکن نہیں ہے۔ اگر ہر ایک قسم کے ادراک کو باطل خیال کیا جائے۔ تو کسی انتاج کا امکان ہی نہ رہے گا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ ظہور عالم اس لیے باطل ہے کہ یہ انتہائی حقیقت یعنی برہم سے مختلف ہے۔ وینکٹ اس کے جواب میں کہتا ہے کہ وہ دنیا کو برہم سے مختلف تسلیم کرتا ہے اگرچہ وہ برہمہ سے الگ اور قابل جدائی کوئی اپنی ہستی نہیں رکھتی۔ اس پر بھی اگر یہ دلیل دی جائے۔ کہ دنیا اس لیے باطل ہے۔ کہ یہ حقیقت سے مختلف ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مختلف حقیقتیں ہوں اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ چونکہ صرف برہم ہی حقیقت واحد ہے۔ اس کی نفی لازمی طور پر باطل ہوگی۔ تب اس کا جواب یہ ہوگا۔ کہ چونکہ برہم خود حقیقی ہے۔ اس لیے اس کی نفی بھی ضرور حقیقی ہوگی۔ وینکٹ جس حقیقت یا ہستی کو دنیا کے ساتھ منسوب کرتا ہے وہ قابل ثبوت (پر مانیک) ہے۔ رامانج کی رائے میں سچائی وہ ہے۔ جو عملاً ثابت ہو سکے (دیو ہار یوگیہ)۔ اور اس دعوے کا بطلان کہ دنیا جھوٹی ہے۔ دنیا کی حقیقت کے واقعی تجربے سے ثابت ہوتا ہے۔ نیز دنیا کے بطلان کو منطقی دلائل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ خود دنیا کے اندر وجود رکھنے کے باعث خود ہی باطل ہوں گی۔ مزید براں یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ برہم بھی ایک معنوں میں ممکن العلم اور دنیا بھی اسی طرح ہے۔ دلیل کے طور پر کہا جا سکتا ہے کہ برہم کو انتہائی معنوں میں ممکن العلم نہیں کہا جا سکتا۔ مگر دنیا بھی تو انتہائی معنوں میں نہیں جانی جا سکتی۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اہل شنکر اسے باطل نہ کہہ سکتے۔ اور اگر یہ بات

۳۱۳

ہے تو اہل شنکر یہ دلیل کیسے دے سکتے ہیں کہ دنیا اس لیے باطل ہے۔ کیونکہ یہ جانی جاسکتی ہے۔ اس صورت میں تو برہم بھی باطل ثابت ہوگا؟

۱۶۔ پھر یہ دلیل دی جاسکتی ہے۔ کہ اشیائے عالم اس لیے باطل ہیں۔ کہ اگرچہ ان کی ہستی یکساں حال رہتی ہے۔ مگر اس ہستی کا مافیہ بدلتا رہتا ہے چنانچہ ہم کہتے ہیں۔ ایک صراحی موجود ہے۔ ایک کپڑا موجود ہے۔ لیکن اگرچہ یہ نام نہاد ہستیاں بدلتی رہتی ہیں۔ صرف ہستی یکساں حال رہتی ہیں۔ اس لیے تغیر پذیر ہستیاں باطل ہیں اور بے تغیر ہستی حقیقی ہے۔ اب یہ سوال ہوسکتا ہے۔ کہ تغیر کے معنی کیا ہیں؟ اس کے معنی عینیت کا اختلاف تو نہیں ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں برہم دوسری ہستیوں سے مختلف ہونے کے باعث باطل متصور ہوسکے گا۔ اور اگر برہم کو جھوٹی دنیا کے ساتھ بعینہ ایک خیالی کہا جائے۔ تب خود برہم ہی باطل ثابت ہوگا یا حقیقی برہم کے ساتھ ایک ہونے کے باعث ظہور عالم بھی حقیقی ہوگا۔ مکانی یا زمانی تغیر بطلان کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کرتا۔ صدف میں چاندی اس لیے باطل نہیں کہ یہ اور کہیں موجود نہیں ہے۔ برہم خود ان معنوں میں تغیر پذیر ہے کہ وہ بطور غیر حقیقی ہونے کے ہستی نہیں رکھتا۔ یا بطور ایسی ہستی کے جو نہ ہست ہے اور نہ نیست تغیر کو جائز طور پر فنا خیال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ جب صدف میں چاندی کا دھوکا معلوم ہو جاتا ہے۔ تب بھی کوئی نہیں کہتا۔ کہ صدف میں چاندی نابود ہوگئی ہے۔ فنا (دناشن) کے معنی ایک ہستی کے مٹ جانے کے ہیں اور تضاد (بادھ) کے معنی اس کی نفی کے ہیں جو ادراک میں آئے۔ اس قسم کے جملوں میں کہ "صراحی موجود ہے"، "کپڑا موجود ہے" ہستی صراحی اور کپڑے کو متصف کرتی ہے لیکن صراحی اور کپڑا ہستی کو متصف نہیں کرتے۔ اور اگرچہ برہم ہر جا موجود ہے۔ لیکن وہ ہمارے اندر اس تعلیم کو بیدار نہیں کرتا کہ صراحی موجود ہے "کپڑا موجود ہے" نیز ہستی میں زمانی تغیر اس ہستی کی علت پر انحصار رکھتا ہے۔ لیکن یہ کسی شے کی ہستی کو باطل ثابت نہیں کرتا۔ اور اگر کسی خاص وقت پر عدم تنویر کو معیار بطلان خیال کیا جائے۔ تب تو برہم بھی باطل ہوگا۔ کیونکہ وہ آغاز نجات سے پیشتر خود کو روشن نہیں کرتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہم تو دائماً بذات خود روشن ہے۔ مگر حصول نجات تک اس کی تنویر کسی طرح سے

۳۱۴

مخفی رہتی ہے۔ تب اسی زور کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اس طرح ہی صراحی اور کپڑا بھی مخفی طور پر روشن رہتے ہیں۔ نیز تنویر کی ابدیت یا اس کی غیر متباین ذات کو معیار حقیقت خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ بے عیب ونقص ہونا (نر دوشتا) ہی بذات خود منور ہونے کی ابدیت کا باعث ہے۔ اور ہستی کی ماہیت کے متعلق فیصلے سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ چونکہ صراحی اور کپڑے کی مانند معمولی اشیا ایک وقت موجود معلوم ہوتی ہیں۔ اس واسطے وہ تنویر بالذات کے ظہورات ہونے کے باعث حقیقی ہیں۔

یہاں ایک مخالف دلیل بھی پیش کی جا سکتی ہے۔ کہ جو شے باطل نہیں ہے وہ نہ تو بدلتی ہے اور نہ اس کے تواتر میں کوئی فرق آتا ہے۔ برہم باطل ہے۔ کیونکہ وہ کسی بھی اور شے کے ساتھ رشتۂ تسلسل نہیں رکھتا اور ہر ایک دوسری شے سے مختلف ہے۔

۱۷۔ مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ چونکہ ہم عالم ومعلوم کے باہمی تعلق (خواہ اس کی ماہیت کچھ ہی ہو) کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ اس لیے شے مدرک یا علم کے مافیہ کو باطل ماننا پڑتا ہے۔ اس کے جواب میں دینکٹ کہتا ہے۔ کہ بطلان عالم کو بطور ایک لازمی نتیجے کے پیش نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ عالم ومعلوم کا باہمی تعلق معلوم سے انکار کی بجائے اس کے اقرار سے ہی ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے۔ کہ عالم اور معلوم کا باہمی تعلق منطقیانہ طور پر موہوم ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے لازمی نتیجہ یہ ہے۔ کہ معلوم باطل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعلق کا بطلان تعلق رکھنے والوں کو باطل ثابت نہیں کرتا۔ ہو سکتا ہے کہ خرگوش اور اس کے سینگ کا باہمی رشتہ غیر موجود ہو۔ مگر اس سے یہ بات تو ثابت نہیں ہوتی۔ کہ خرگوش اور سینگ دونوں ہی موجود نہیں ہیں۔ اسی استدلال کی پیروی کئے جانے پر تو معلوم بھی باطل ثابت ہوگا۔ لیکن اگر یہ دلیل دی جائے۔ کہ چونکہ عالم بذات خود روشن ہوتا ہے۔ اس لیے وہ بذات خود ثابت ہونے سے باطل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ تب اس کا جواب یہ ہے۔ کہ اگر عدم ادراک کی حالت میں بھی عالم کو بذات خود منور مانا جا سکتا ہے۔ تب اس بات کے ماننے میں کیا ہرج

۳۱۵

ہوگا۔ کہ اگر عالم کی عدم موجودگی میں معلوم کا بھی وہی درجہ مان لیا جائے؟ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ اشیائے تعلیم کو اسی طرح بذات خود ثابت نہیں مانا جاسکتا جس طرح کہ خود ان اشیا کو۔ یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا کبھی شعور کو بھی بذاتِ خود روشن دیکھا گیا ہے، اگر یہ کہا جائے۔ کہ شعور کا بذات خود روشن ہونا انتاج (انومان) سے ثابت ہوتا ہے۔ تب مخالفانہ دعوے کے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے، کہ مناسب استخراج کے ذریعے کائنات کا بذاتِ خود روشن ہونا بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ پھر یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا مقلد شنکر برہم کی بذاتِ خود منور ذات کو بذریعۂ استخراج ثابت کرنا چاہتا ہے۔ تب تو اس کی معروضیت سے انکار ہو سکتا ہے اور اسی طرح وہ اصلی دعوے کہ برہم کسی بھی تعلیم کا معروض نہیں ہو سکتا۔ لازمی طور پر مسترد ہو جائے گا۔

اہل شنکر درحقیقت یہ اعتراض کر سکتے ہیں کہ رامانج کے مقلدین بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ کہ اشیا روح کے نور تعلم سے منور ہوا کرتی ہیں اور اس لیے ان کی ہستی کا دارومدار عالم کی ہستی پر ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ مقلدین رامانج خود آگاہی کی اس ہستی کو تسلیم کرتے ہیں، جس کی نسبت سے مدرک (عالم) بھی معلوم شمار ہوتا ہے اگر اس خود آگاہی کو باطل سمجھا جائے۔ تب تو بذاتِ خود روح (آتما) بھی باطل ثابت ہوگی اور اگر اس خود آگاہی کو حقیقی مانا جائے۔ تب ان کا درمیانی رشتہ بھی حقیقی ہوگا۔ اگر خود آگاہی کو غیر مدرک مان کر بھی حقیقی سمجھا جائے۔ تب اسی مثال کی بنا پر دنیا کو بھی باوجود غیر مدرک ہونے کے حقیقی خیال کیا جاسکتا ہے۔

یہ اعتراض کہ معلوم کو اس لیے باطل خیال کیا جاتا ہے کہ منطقیانہ طور پر عالم اور معلوم کی باہمی نسبت کی ماہیت کو خیال میں لانا مشکل ہے۔ بے بنیاد ہے۔ کیونکہ صرف نسبت کی منطقیانہ ماہیت کو سمجھنے میں دقت کو دیکھ کر نسبت رکھنے والی ہستی سے انکار نہیں کیا جاسکتا، جو کہ تجربے میں ناقابل انکار طریق پر پائی جاتی ہے۔ اس لیے نسبت کو کسی نہ کسی طرح ماننا ہی پڑے گا، اور اگر نسبت کو اس لیے حقیقی مان لیا جائے کہ وہ تجربے میں آتا ہے۔ تب تو یہ دنیا بھی حقیقی ہے کیونکہ

۳۱۶

یہ بھی تجربے میں آتی ہے"۔ اگر دنیا اس لیے باطل ہے کہ یہ نا قابل توجیہ ہے۔
تب تو خود ابطال بھی اس لیے باطل ثابت ہوگا۔ کیونکہ وہ خود نا قابل توجیہ ہے۔
یہ اعتراض کہ ماضی اور مستقبل کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔
بے بنیاد ہے، کیونکہ حال میں دو چیزوں کا موجود ہونا یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ
ان کے درمیان کوئی ضروری تعلق پایا جاتا ہے۔ خرگوش اور سینگ کی مثال
اس امر کی توضیح کرتی ہے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات درست ہو سکتی ہے کہ
جو اشیا حال میں موجود ہیں۔ ضروری نہیں کہ وہ آپس میں کوئی نسبت رکھتی
ہوں، لیکن حال میں کئی ایسی ہستیاں بھی موجود ہیں جو آپس میں نسبت
رکھتی ہیں اور اس طرح حال میں کئی ایسی اشیا بھی موجود ہیں۔ جو ماضی
اور مستقبل کی بعض اشیا کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ بے شک یہ بات صحیح ہے کہ
ماضی اور مستقبل کی اشیا کے درمیان رشتۂ ارتباط ممکن نہیں ہے، لیکن یہ
بات ہمارے دعوے میں کوئی فرق نہیں لاسکتی، کیونکہ زمانۂ حال میں ہستیوں
کے درمیان بعض رشتے پائے جاتے ہیں، اور حال اور مستقبل کی بعض ہستیوں
کے درمیان بھی دیگر قسم کے تعلقات موجود ہیں۔ حال۔ ماضی اور مستقبل کے تعلقات
کو تجربے سے سیکھنا پڑتا ہے، اگر ربط مکانی زمانۂ حال میں موجود ہستیوں کی
علامت خاص ہے تو ربط زمانی حال۔ ماضی اور مستقبل کی ہستیوں میں پایا جائے گا
لیکن تعلق کے معنی لازمی طور پر ربط کے نہیں ہیں۔ قرب و بعد بھی نسبت کو
مشروط کر سکتے ہیں۔ نسبتوں کو تو ایسا ہی مان لینا واجب ہے۔ جیسی کہ تجربے
میں آتی ہیں اور اپنی ماہیت مخصوصہ میں نا قابل تعریف اور بے مثال ہوتی
ہیں۔ بذریعۂ توسل ان کی توجیہ کی ہر ایک کوشش تجربے کے ساتھ تضاد میں
ختم ہوگی، اگر اس بنا پر تمام نسبتوں سے انکار کیا جائے کہ ایک نسبت مزید
نسبتوں کو فرض کرے گی، اور اس طرح استنالال دوری عاید ہوگا۔
تو اس کا جواب یہ ہے۔ کہ نسبت سے انکار کی کوشش بھی بذات خود ایک
نسبت فرض کرتی ہے اور اس لیے مخالف کے اپنے مفروضے کی رو سے ہی مسترد
ہو جاتی ہے۔ ہر ایک رشتہ بذات خود قایم ہوتا ہے، اور اپنی ہستی کے لیے

کسی دوسرے رشتے پر انحصار نہیں رکھتا۔

۱۸۔ وینکٹ شنکر کے اس خیال کی تردید کرتا ہوا کہ برہم اپنی بذات خود تنویر کا کوئی ایسا معروض نہیں رکھ سکتا، جو اس کی ذات سے خارج ہو۔ یہ دلیل دیتا ہے۔ اگر بے آغاز وقت سے برہم میں اودیا (جہالت) موجود ہو۔ تب برہم اس سے کسی طرح چھٹکارا نہیں پاسکے گا اور اس لیے نجات ناممکن ہوگی، تب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اودیا برہم سے مختلف ہے یا نہیں۔ اگر مختلف ہے تب شنکر کا مسئلۂ وحدت وجود ختم ہوجاتا ہے اور اگر غیر مختلف ہے تب برہم اس سے آزاد نہیں ہوسکے گا، اور دوسرے پہلو پر اودیا کا جو برہم کی ذات میں محو ہو چکی ہے۔ خودی اور جذبات نفسانی وغیرہ کی صور مختلفہ میں ارتقا نہ ہوگا۔ اگر اس اودیا کو باطل سمجھ کر اسے برہم کی ذات مطلقہ کو باندھنے کے ناقابل قرار دیا جائے۔ تب اس پر بھی یہ اعتراض ہوسکتا ہے، کہ اگر یہ بطلان برہم کی ذات کو چھپا سکتا ہے۔ تب وہ کس طرح تنویر ذات کو دوبارہ حاصل کرسکے گا۔ اور اگر یہ ایسا نہ کرسکے۔ تب اس کے معنی اس کے خاتمے کے ہوں گے۔ کیونکہ تنویر ذات تو برہم کی فطرت حقیقی ہے۔ اور اگر اودیا بطور ایک آزادانہ ہستی کے موجود رہ کر برہم کی ذات کو چھپا لیتی ہے۔ تب یہ خیال کرنا مشکل ہوگا، کہ کیونکر ایک واقعی ہستی محض علم سے نابود ہو سکتی ہے۔ رامانج کے خیال کے مطابق علم برہم کی ایک وہ صفت یا علامتِ مخصوصہ ہے۔ جس کی بدولت تمام اشیا برہم سے جانی جاتی ہیں، نیز تجربہ بھی بتلاتا ہے کہ عالم اپنے علم سے چیزوں کو روشن کرتا ہے اور اس طرح علم ذات عالم کی وہ صفت مخصوصہ ہے، جس کے ذریعے چیزیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱۹۔ شنکر کے اس خیال کے تردید میں کہ اودیا یا جہالت برہم میں قیام رکھتی ہے۔ وینکٹ اگیان کے تصور کی وضاحت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہاں اگیان کے معنی عالم ہونے کی قابلیت کی نفی مطلقہ نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ قابلیت برہم کا جوہر ذاتی ہونے کے باعث کبھی نابود نہیں ہوسکتی۔ نہ ہی اس کے معنے اس جہالت کے ہیں، جو کسی تعلم کی نمو داری سے بیشتر موجود ہوتی ہے کیونکہ اہل شنکر علم کو برہم کی صفت یا علامتِ مخصوصہ تسلیم نہیں کرتے۔ نہ ہی اس کے معنی کسی خاص علم کی نفی کے ہیں۔ کیونکہ شعور برہم ہی وہ شعور واحد

۳۱۰

ہے۔ جسے اہل شنکر مانتے ہیں۔ نیز اگیان کو علم کی نفی بھی نہیں کہہ سکتے تا کیونکہ اسے ایک مثبت ہستی کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ جو اگیان علم کے ذریعے دور ہو سکتا ہے۔ ضروری ہے کہ وہ اسی ذاتِ دانندہ سے تعلق رکھتا ہو جو وہ علم رکھتی ہے اور لازمی طور پر اس معروض خاص سے تعلق رکھتا ہو، جس کے متعلق علم موجود نہ تھا۔ اب چونکہ مقلدین شنکر برہم کو عالم (دانندہ) تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے ممکن ہی نہیں کہ کوئی اگیان اس کے ساتھ متعلق ہو۔ مذہب رامانج کے ارکان کا خیال یہ ہے کہ افراد اسی حد تک مبتلائے جہالت ہیں، جہاں تک کہ وہ اپنی فطرت کو بذات خود منور حقایق کے طور پر نہیں جانتے، اور جہاں تک وہ خود کو اپنے اجسام۔ حواس۔ جذبات اور دیگر تعصبات و خیالات سے متلازم کر لیتے ہیں، اور جب وہ اپنی بیوقوفی سے آگاہ ہو جاتے ہیں۔ ان کی جہالت دور ہو جاتی ہے اور صرف ایسی صورت میں ہی کہہ سکتے ہیں کہ جہالت علم سے دور ہوتی ہے۔ مگر یہ سب کچھ ناممکن ہو گا اگر برہم کو شعور منزہ مانا جائے۔ مذہب رامانج کے اس نظریے کی رو سے انفرادی طور پر جاننے والی ارواح اپنی ماہیتِ اصلی میں علیم کل ہیں۔ یہ صرف جھوٹے تعصب اور جذبات ہیں جو ان کے علم مطلق کو ڈھانپ لیتے ہیں اور ارواح ایسی معمولی جاننے والی معلوم ہوتی ہیں، جو حالات خاص میں ہی چیزوں کو جان سکتی ہیں۔

۳۱۸

۲۰۔ وینکٹ بلا واسطہ وجدان (انوبھوتی) کی اس تعریف کی تردید کرتا ہوا جو کہ چت سکھاچاریہ نے اپنی تصنیف تتو پردیپکا میں اس طور پر کی ہے۔ کہ وہ مزید آگاہی کا معروض ہوئے بغیر ہی بلا واسطہ ادراک کہلا سکتا ہے۔ اس کے خلاف مندرجۂ ذیل اعتراضات اٹھاتا ہے۔

اہل شنکر کہتے ہیں کہ اگر بلا واسطہ وجدان مزید عمل تعلم کا معروض ہو سکتا ہو۔ تب یہ اپنے بلا واسطہ وجدان کی حیثیت کھو بیٹھتا ہے اور اسے دوسری اشیا مثلاً صراحی کی مانند ایک شے خیال کیا جا سکتا ہے۔ اگر بلا واسطہ وجدان کے یہ معنی لیے جائیں۔ کہ یہ اپنے عمل کے وقت خود بخود روشن ہوتا ہے اور کسی اور تعلم کی روشنی کا محتاج نہیں ہوتا۔ تب اس بات کو تو رامانج بھی

تسلیم کرتا ہے۔ مزید براں یہ وجدان اپنی خود اظہاری کے موقع پر اپنے اندر آتما کا علم بھی بطور عالم کے رکھتا ہے۔ اس لیے جہاں تک کشف کے ان معنوں کا تعلق ہے۔ تنویر ذات سے انکار کرنے کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے۔

بلا واسطہ وجدان (انو بھوتی) کے الفاظ ان معنوں میں بھی مستعمل ہوتے ہیں کہ وجدان زمان و مکاں یا انفرادی قوانین سے محدود وجدا اگانہ انفرادی تعلمات کی صورت میں کبھی منفرد نہیں ہوتا۔ لیکن ایسا وجدان کبھی تجربے میں نہیں آتا کیونکہ ہم نہ صرف ایسے تعلمات کا ذکر کیا کرتے ہیں جو بعض اشخاص میں نمودار ہوتے ہیں یا نابود ہیں بلکہ ہم اپنے تعلمات کا ذکر بھی ماضی و مستقبل میں موجود ہونے کے طور پر کیا کرتے ہیں مثلاً میں اسے جانتا ہوں"۔ "میں اسے جانتا تھا" و ذلک جو ثابت کرتے ہیں کہ تعلمات زمانی طور پر محدود ہوا کرتے ہیں۔ یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ کیا یہ بلا واسطہ وجدان برہمہ یا کسی اور شے کو روشن کر سکتا ہے۔ اگر یہ برہم کو ظاہر کرتا ہے تو یہ لازمی طور پر ایک معروض رکھتا ہے۔ اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ ایسا کرتے وقت صرف اسی شے کو ظاہر کرتا ہے جو پیشتر ہی خود بخود نمودار ہو رہی ہے۔ تب بھی یہ ایک شے کو ظاہر کرنے والا ہوگا اگرچہ وہ شے پہلے ہی سے ظاہر ہو رہی تھی۔ اس سے مقالہ زیر بحث ادید توستی اپروکش و یدیا یوگنتیوم (نامعلوم ہو کر بھی بطور معلوم کام میں لانے کے قابل) کی دو اصطلاحوں میں تضاد واقع ہوگا۔ کیونکہ مذکورۂ بالا دلایل کی پیروی کرتے ہوئے، اگرچہ برہم کو بلا واسطہ خیال کیا جائے۔ تو بھی یہ وجدان کا معروض ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور اگر بطور امکان دیگر یہ وجدان برہم کے علاوہ کسی اور شے کو ظاہر کرتا ہے تب یہ بات مخالف کو ایک ایسے نتیجے پر پہنچنے کے لیے مجبور کر دے گی جو نہ صرف اسے منظور نہیں بلکہ تنباین ہے۔

ٹھیک جس طرح کوئی شخص کہ سکتا ہے کہ وہ صراحی۔ کپڑے یا نارنگی کو جانتا ہے۔ اسی طرح وہ کہ سکتا ہے۔ کہ وہ دوسرے شخص کی یا اپنی آگاہی کو جانتا ہے۔ اس طرح ایک آگاہی ایک دوسری شے کی مانند کسی دوسری آگاہی کا معروض ہو سکتی ہے اگر ہم دوسرے کی آگاہی سے آگاہ نہیں ہو سکتے۔ تو ذہنی

۳۱۹

مفاہمت کے لیے زبان کا استعمال بند ہو جانا چاہیے۔

اگر بلا واسطہ وجدان بذات خود آگاہی کا معروض نہیں ہو سکتا تو اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ وہ بالکل ہی نامعلوم ہے۔ اور اس سے اس کی ہستی بھی موہوم متصور ہو گی۔ یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ حقایق موہومہ اس لیے ادراک میں نہیں آتیں کہ وہ موہومہ ہیں[1]۔ حقایق اس لیے موہوم نہیں ہو جایا کرتیں کہ وہ ادراک میں نہیں آ سکتیں کیونکہ اول الذکر بیان میں جو لزومیت پائی جاتی ہے وہ مشروط نہیں ہے۔ اہل شنکر یہ نہیں کہیں گے کہ بلا واسطہ وجدان کے علاوہ تمام حقایق موہومہ ہیں، نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ حقایق موہومہ اس لیے بلا واسطہ وجدان نہیں ہوتیں کہ وہ موہوم ہیں۔ مگر اس حالت میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ اشیا (صراحی وغیرہ) اس لیے بلا واسطہ وجدان نہیں ہیں کہ وہ صراحی وغیرہ ہونے کی صفات مخصوصہ رکھتی ہیں۔ یہاں جس امر پر تاکید درکار ہے۔ وہ یہ ہے کہ معمولی اشیا بلا واسطہ وجدان نہیں ہوا کرتیں۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ جانی جاتی ہیں بلکہ اس لیے کہ وہ صفات مخصوصہ رکھتی ہیں۔ یہ دلیل کہ کسی ہستی کو اس لیے وجدان بلا واسطہ نہیں کہ سکتے کہ وہ جانی جاتی ہے۔ بالکل ہی ناقص ہے۔

۲۱۔ اہل شنکر انفرادی تعلقات کی پیدائش سے منکر ہیں۔ ان کے خیال میں تمام نام نہاد تعلمات اس لیے نمودار ہوا کرتے ہیں۔ کہ اودیا اپنی مختلف حالتوں میں بذات خود روشن شعور منزہ کے تعلق میں آیا کرتی ہے۔ اس خیال کی تردید کرتا ہوا وینکٹ کہتا ہے، کہ یہ امر واقعہ کہ تعلمات نمودار ہوا کرتے ہیں۔ عالمگیر تجربے سے ثابت ہوتا ہے۔ اگر شعور منزہ دائماً موجود ہو اور انفرادی تعلمات سے انکار کیا جائے۔ تب تو تمام اشیا کو بیک وقت نمودار ہو جانا چاہیئے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے۔ کہ شعور منزہ تو ہر وقت موجود رہتا ہے۔ لیکن مختلف تعلمات کی نمود اری دیگر حالات علتی کے اجتماع سے مشروط ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ ایسی غیر محدود تعداد میں شرایط علتی جو شعور منزہ کو مشروط کرتی ہیں، ان کی موجودیت خود اہل شنکر کے اپنے فتوے کے

۳۲۰

[1] شت دوشنی - ۱۱ - ۷۸ -

خلاف ہو گی۔ کیونکہ یہ بات ان کے ناقابل مصالحت مسئلۂ وحدتِ وجود کی تعلیم کی مخالف ہو گی۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ صورِ علمیہ درحقیقت شعورِ منزہ کی فطرت کو بدل دیتی ہیں، تو شعورِ منزہ تغیر پذیر ثابت ہو گا، اور یہ بات شنکر کے دعوے کے خلاف ہے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ یہ صورتیں شعورِ منزہ پر جیسا کہ وہ ہے باہر سے عاید ہوتی ہے اور اس طرح عاید ہونے پر وہ اشیائے مخصوصہ خود شعور سے نمو پاتی ہیں۔ تو مطلب یہ ہوا کہ اس غرض سے کہ کوئی شے روشن (نمودار) ہو ایسی نموداری کو شعورِ منزہ کی فطرت پر ایک جھوٹی بات عاید کرنے سے حاصل کرنا ہو گا۔ اگر اشیا کی براہ راست نموداری ممکن نہیں ہے تو شعورِ منزہ کی فطرت پر ایک جھوٹی بات عاید کرنے کے لیے ایک اور جھوٹی بات عاید کرنی ہو گی۔ اور پھر اس کے لیے ایک اور۔ اسی طرح غیر محدود استدلال دوری لازم ہو گا۔ اگر یہ ٹھگنا باطل نہیں ہے تب شعور تغیر پذیر ثابت ہونے سے پرانا اعتراض پھر نمودار ہو گا۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ اشیا کی نموداری حالات کے اجتماع اور شعورِ منزہ کی فطرت کی کسی امداد خاص پر انحصار نہیں رکھتی تب تو تمام اشیا (چونکہ وہ سب کی سب شعورِ منزہ سے تعلق رکھتی ہیں)۔ بیک وقت روشن ہو سکیں گی نیز اگر تمام تعلمات شعورِ منزہ کی فطرت پر جھوٹ موٹ تھوپے گئے ہیں۔ تب تو کسی خاص تعلم مثلاً صراحی کے جھوٹ موٹ عاید ہونے پر کوئی اور شے موجود نہ ہو گی۔ اور اس کا نتیجہ عدم پرستی ہو گا۔ یہ سوال بھی ہو سکتا ہے کہ اگر اہل شنکر اس وجہ سے دنیا کی بود سے انکار کرنے پر آمادہ ہیں کہ اس کے اور اسے جاننے والے کے درمیان کوئی رشتہ قایم نہیں ہو سکتا۔ تب وہ برہم کے ساتھ ایسی دنیا کے تعلق ہونے کا دعوے کس طرح کر سکے گا؟

دوسرے پہلو پر دیکھیں۔ تو ہم سب کا تجربہ اس امر کی تصدیق کرتا ہے کہ ہم تعلمات کا وجود میں آنا۔ قایم رہنا اور گزرنا جانتے ہیں اور جب وہ ہم سے گزر چکتے ہیں۔ تب سوائے ادراکی تجربے کے ہمیں گزشتہ اور آیندہ واقعات سے آگاہ ہونے میں کوئی دقت پیش نہیں آیا کرتی۔ اس واسطے یہ اعتراض کہ حال کی آگاہی ماضی یا مستقبل کے واقعات سے

تعلق نہیں رکھ سکتی۔ نادرست ہے اور یہ اعتراض کہ ماضی یا مستقبل کی حقایق کی آگاہی اس لیے نہیں ہو سکتی۔ کہ وہ اب موجود نہیں ہیں۔ غیر صحیح ہے۔ کیونکہ زمانہ ماضی و مستقبل کی حقایق اپنے مخصوصہ تعلقاتِ زمانی میں موجود رہتی ہیں۔ آگاہی کی صحت علام تباین میں ہے نہ کہ لمحۂ حاضر کی کسی ہستی کے ساتھ متعلق ہونے میں۔ ورنہ لمحۂ حاضر کے ادراک موہوم کو بھی درست خیال کرنا پڑے گا۔ چونکہ ایک ایسی آگاہی سے آگاہ ہونا ممکن ہے جو موجود نہیں ہے۔ مگر براہ راست اور بلا واسطہ شناسائی اور انتاج سے وجود میں آتی ہے۔ انفرادی آگاہی کی پیدایش سے شنکر کا انکار غیر صحیح ہے۔ رامانج کے نظریے کے مطابق اس میں شک نہیں کہ علم کو ابدی مانا گیا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی تسلیم کی گئی ہے کہ یہ علم زمانی صفات مخصوصہ اور نیز حالات مخصوصہ رکھتا ہے۔ اس لیے جہاں تک ان صفات مخصوصہ اور حالات کا تعلق ہے۔ خاص مجموعی حالات کے زیر اثر علم کی پیدایش اور خاتمہ ممکن ہوں گے۔ پھر یہ اعتراض کہ چونکہ شعور منزہ بے آغاز ہے اس لیے متغیر نہیں ہو سکتا۔ نادرست ہے۔ کیونکہ خود اہل شنکر اودیا کو بے آغاز بھی مانتے ہیں اور متغیر پذیر بھی۔

۳۲۱

اس خصوص میں یہ بات بھی بتلائی جا سکتی ہے کہ نام نہاد مافیہ سے خالی شعور تجربے میں پہلے کبھی موجود نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ بے خواب نیند اور غشی کی حالتوں میں بھی شعور کا تعلق مدرک سے ہوتا ہے اور اس لیے وہ بالکل ہی مافیہ سے خالی نہیں ہوتا۔

۲۲۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ شعور منزہ اس لیے نہیں بدلتا کہ یہ پیدا شدہ نہیں ہے اگر غیر متبدل لفظ کے معنی یہ ہوں۔ کہ اس کے لیے بھی یہ بات نہیں۔ تب یہ بات جتلائی جا سکتی ہے۔ کہ اہل شنکر اگیان کو غیر مخلوق مانتے ہوئے بھی اسے فنا پذیر خیال کرتے ہیں اس لیے کوئی شے بھی اس وجہ سے غیر فانی نہیں ہو سکتی کہ وہ غیر مخلوق ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ جہالت کا فنا ہونا بذات خود باطل ہے۔ تب اسی زور کے ساتھ یہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ تمام اشیا کا فنا ہونا بھی باطل ہے۔ علاوہ ازیں چونکہ اہل شنکر کسی تغیر کو بھی حقیقی نہیں مانتے۔ تب ان کی یہ دلیل کہ غیر مخلوق ہستی تغیر پذیر نہیں ہوتی۔ مسترد ہو جاتی ہے۔ برہم کے متعلق شنکر اور

رامانج کے تصورات میں یہ فرق ہے کہ شنکر کے خیال میں برہم مطلقاً لاتغیر اور لاصفت ہے۔ اور رامانج کی رائے میں برہم وہ حقیقت مطلقہ ہے۔ جس کے اندر دنیا اور انفرادی ارواح اور ان میں واقع ہونے والے تمام تغیرات شامل ہیں۔ یہ اسی حد تک لاتغیر ہے۔ جہاں تک کہ تمام حرکی تغیر اندر سے نمودار ہوتا ہے اور اس سے باہر کچھ بھی موجود نہیں جو اس پر اثر انداز ہو سکے۔ دوسرے الفاظ میں وہ ذات مطلقہ اگرچہ اپنے اندر تغیر پذیر ہے۔ مگر مطلقاً بذات خود مکمل دقایم اور بالکل ہی کسی بھی خارجی شے سے غیر متاثر ہے۔ ۳۲۲

۲۳۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ چونکہ شعور غیر مخلوق ہے۔ اس لیے یہ کثیر الوجود نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جو شے بھی کثیر الوجود ہوتی ہے۔ وہ صراحی کی مانند مخلوق ومصنوع ہوا کرتی ہے۔ اگر یہ شعور منزہ ہی ہے۔ جو مایا کے شرط لگانے والے عناصر اودیا سے کثیر الوجود معلوم ہوتا ہے۔ تب اس بارے میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر شعور منزہ کو کسی اور شے سے تمیز نہیں کیا جا سکتا تو کیا وہ جسم کے ساتھ ایک ہو سکتا ہے جو کہ شنکر کے نظریے کے خلاف ہے اور اگر یہ جواب دیا جائے، کہ جسم اور شعور منزہ کے درمیان نام نہاد اختلاف ایک جھوٹا اختلاف ہے۔ تب اسے تسلیم کرنا پڑے گا اور یہ بات اہل شنکر کے اس نظریے کے خلاف ہوگی جو برہم کو لاتغیر مانتا ہے پھر اگر جسم اور شعور منزہ میں حقیقی اختلاف سے انکار کیا جائے۔ تب اس سے یہ نتیجہ نکلے گا۔ کہ جو اشیا درحقیقت صراحی کی مانند مختلف ہوتی ہیں وہ مخلوق ہوتی ہیں لیکن اہل شنکر کی رائے میں صراحی وغیرہ بھی برہم سے مختلف نہیں ہیں۔ اس لیے مذکورۂ بالا بیان تائید کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ مزید براں چونکہ اودیا غیر مخلوق ہے تو اہل شنکر کے اصول کے مطابق یہ برہم سے مختلف نہ ہوگی۔ مگر اس نتیجے کو قبول کرنے میں اہل شنکر بہت سست ہوں گے۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ ایک آگاہی دوسری آگاہی سے اس بنا پر مختلف نہیں ہوا کرتی۔ کہ مختلف قسم کی آگاہیاں سوائے اس کے کچھ نہیں۔ کہ وہ ایک ہی شعور پر نمودی صورتیں باہر سے عاید ہو گئی ہیں۔ جب تک ہم اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔ ہم صرف ظاہری اختلاف اور مختلف صورتوں کا ہی ذکر کرتے ہیں اور اگر ظاہری صور مختلفہ

کو مان لیا جائے۔ تب یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مختلف نہیں ہیں۔ پھر یہ کہا جاتا ہے، کہ ایک ہی چاند لہراتے ہوئے پانی میں کئی چاند معلوم ہونے لگتا ہے۔ اسی طرح ایک ہی آگاہی ہے۔ جو کثیر التعداد معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ سب کی سب بعینہ ایک ہی ہوتی ہیں اس کا جواب یہ ہے، کہ یہ مثال ہی باطل ہے۔ چاند کا نقش اور چاند ایک ہی شے نہیں ہوتے۔ اسی طرح نمودات بھی آگاہی کے ساتھ ایک نہیں ہوتیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ تمام عکسی چاند باطل ہوتے ہیں۔ تب اسی مثال کی بنا تمام آگاہیاں بھی باطل ہو سکتی ہیں۔ اور اگر تمام آگاہیوں کی بنیاد کے طور پر ایک ہی شعور حقیقی موجود ہو۔ تب تمام آگاہیوں کو یکساں طور پر حقیقی یا باطل کہنا پڑے گا۔ اور یہ نظریہ کہ اصول شعور انفرادی تعلمات سے کوئی اختلاف نہیں رکھتا غیر معقول ہے۔ کیونکہ مقلدین رامانج شعور کے ایک اصول مجرد کے قائل ہی نہیں ہیں۔ ان کی رائے میں تمام تعلمات مخصوص اور انفرادی ہوا کرتے ہیں۔ اس خصوص میں یہ بتلانا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل رامانج کی رائے کے مطابق شعور افراد مختلفہ میں بطور صفات ابدی موجود رہتا ہے یعنی ہو سکتا ہے، کہ وہ حالات و شرائط کے مطابق تبدیل ہو جائے۔

۲۴۔ شعور منزہ کے لاصفت ہونے کی خاصیت پر معترض ہوتا ہوا وینکٹ کہتا ہے، کہ لاصفت ہونا بھی ایک صفت ہے۔ یہ صفت دیگر صفات سے صرف منفی ہونے کے لحاظ سے مختلف ہے اور منفی صفات کو بھی اسی طرح قابل اعتراض سمجھا جانا چاہیے جس طرح کہ مثبت صفات کو۔ پھر اہل شنکر برہم کو مطلق اور ناقابل تغیر مانتے ہیں اور یہ بھی صفات ہیں۔ اگر یہ جواب دیا جائے۔ کہ یہ صفات باطل ہیں۔ تب ان کی مخالف صفات غیر باطل ہوں گی۔ یعنی برہم تغیر پذیر ثابت ہوگا۔ مزید براں یہ سوال کیا جا سکتا ہے، کہ کس طرح برہم کے لاصفت ہونے کی خاصیت کا فیصلہ کیا گیا ہے۔ اگر یہ فیصلہ دلیل سے نہیں کیا گیا۔ تب یہ مفروضہ ناقابل تسلیم ہے اور اگر از روئے عقل یہ نتیجہ نکالا گیا ہے تو لازمی طور پر برہم میں دلیل کے لیے جگہ ہوگی اور برہم اس صفت سے موصوف ٹھہرے گا

۲۵۔ وینکٹ اہل شنکر کے اس مفروضے سے انکار کرتا ہے، کہ شعور

۲۲۲

اس لیے آتما ہے، کہ یہ خود بخود ظاہر ہے۔ کیونکہ جو شے خود کو خود پر ظاہر
کرے یا خود بخود ظاہر ہو۔ وہ آتما ہے۔ اس تعریف کے مطابق تو خوشی اور
غمی بھی آتما کے ساتھ ایک ہوں گے۔ کیونکہ وہ بھی خود بخود ظاہر ہوتے ہیں۔
مزید براں وینکٹ کہتا ہے، کہ ظہور علم مطلقاً غیر مشروط نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ یہ
اظہار ایک ذاتِ مدرک کے لیے ہوا کرتا ہے۔ کسی بھی اور ہر ایک شے کے لیے
نہیں۔ یہ امر واقعہ ظاہر کرتا ہے، کہ یہ ظہور آتما سے مشروط ہوتا ہے اور یہ امر
بھی قابل توجہ ہے کہ علم کا انکشاف صرف علم پر نہیں ہوتا بلکہ ایک طرف تو آتما پر
ہوتا ہے اور دوسری طرف اشیا پر ان معنوں میں کہ وہ بھی اس علم کے اجزائے
ترکیبی ہوتی ہیں۔ نیز یہ بات عالمگیر تجربے سے ثابت ہو چکی ہے، کہ شعور آتما
نہیں ہے۔ اور یہ سوال بھی کیا جا سکتا ہے کہ اگر شعور اور آتما ایک ہی شے ہیں۔
تب یہ شعور لاتغیر ہے یا تغیر پذیر۔ امکان دیگر تو ناقابل تقسیم ہوگا۔ صورت اول
میں یہ سوال کیا جا سکتا ہے، کہ یہ لاتغیر شعور کوئی سہارا بھی رکھتا ہے یا نہیں؟
اگر کوئی سہارا نہیں رکھتا تب یہ کس طرح بے سہارے قایم رہتا ہے؟ اور اگر
یہ سہارا رکھتا ہے۔ تب اس سہارے کو ذات مدرک (دانندہ) خیال
کر سکتے ہیں جیسا کہ اہل رامانج مانتے ہیں۔ یہاں یہ امر بھی قابل توجہ ہے، کہ
علم ایک صفت یا خاصیت ہونے کے باعث اس شے کے ساتھ ایک اور واحد
نہیں ہو سکتا۔ جو اس صفت یا خاصیت کو رکھتی ہے۔

۳۲۴

۲۶۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ آتما شعور منزہ ہے۔ اس لیے آغاز کا ادراک
بطور "میں" باطل ہے اور اس لیے "میں" کا تصور خواب گراں اور نجات
میں نہیں ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے۔ اگر بے خواب نیند میں
"میں" کا تصور نہیں ہوتا۔ تب تو خود آگاہی کا تواتر ناممکن ہوگا۔ بے شک
یہ بات درست ہے، کہ گہری نیند میں "میں" کا تصور صاف طور پر تجربے میں نہیں
آتا۔ مگر اس بنا پر وہ اس وقت غیر موجود تو نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ آتما کا
تواتر بطور "میں" کے لازمی طور پر اس امر واقعہ میں مفہوم ہوتا ہے، کہ
اس کا تجربہ صاف طور پر گہری نیند سے پیشتر اور بعد میں ہوا کرتا ہے۔ اس لیے

یہ ضرور ہی اس گہری نیند کی حالت میں برقرار رہتا ہوگا اور یہ خود آگاہی بذات خود ماضی وحال کے ساتھ بطور تواتر تعلق رکھتی ہے۔ اگر یہ "میں" کا تصور گہری نیند میں معدوم ہوتا۔ تب تجربے کے تواتر کی توجیہ ناممکن ہوتی۔ یہ ایک بدیہی صداقت ہے کہ دانندہ کی عدم موجودیت میں علم اور جہالت دونوں ہی کوئی ہستی نہیں رکھتے۔ نیز یہ بھی نہیں کہ سکتے۔ کہ تجربے کا تواتر گہری نیند میں شعور منزہ یا اودیا کی طرف منتقل کردیا جاتا ہے۔ کیونکہ شعور منزہ تجربات کا مخزن نہیں ہو سکتا۔ اور اگر اودیا ایسے تجربات کا مخزن ہے تو وہی جاننے والی ہوگی اور یہ بات ممکن نہیں۔ اور شناخت اور یاد درشت ناقابل توجیہ ہو جائے گی۔ کیونکہ جو تجربہ اودیا کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اسے وہ ہستی یاد نہیں کر سکتی جس کی طرف "میں" کا تصور اشارہ دیتا ہے۔ مزید براں نیند سے بیدار ہونے والے شخص کا یہ تجربہ کہ "میں اتنی دیر بڑے مزے سے سویا کیا" ظاہر کرتا ہے۔ کہ جس ہستی کی طرف "میں" کا تصور اشارہ دیتا ہے وہ گہری نیند کے اندر بھی تجربے میں آرہی تھی۔ بلکہ بے خواب نیند کا یہ تجربہ بھی کہ "میں اس قدر نیند بھر کر سویا۔ کہ مجھے اپنی بھی سدھ بدھ نہ رہی" ثابت کرتا ہے کہ اس حالت میں آتما کا تجربہ بلا لحاظ جسمانی اور دیگر زمانی و مکانی تعلقات کے ہو رہا تھا۔ اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ "میں" کا تصور جس ہستی کی طرف اشارہ کرتا ہے وہ بحالت نجات نہیں رہ سکتی۔ کیونکہ اگر نجات میں اس ہستی کا وجود نہ رہے تب تو کوئی بھی اس کے حصول کے لیے کوشاں نہ ہوگا۔ اور نجات کے وقت صرف لاصفت شعور منزہ موجود ہونے کے معنی تو آتما کی فنا ہوں گے۔ اور کوئی شخص بھی اپنی نابودگی میں دلچسپی نہ رکھے گا۔ اس کے علاوہ اگر "میں" کے تصور سے ظاہر ہونے والی ہستی کوئی حقیقی ہستی نہیں ہے تب تو اہل شنکر کا یہ خیال کہ اکثر اوقات "میں" کے تصور سے ظاہر ہونے والی ہستی جسم یا حواس کے ساتھ بالکل ایک ہو جایا کرتی ہے۔ بے معنی ہو گا۔ اگر دھوکا اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ شعور منزہ پر جسم و حواس کی مانند ظہورات باطلہ عاید کئے جاتے ہیں۔ تب ہم اس حالت میں یہ نہیں کہ سکتے۔ کہ "میں" کا دھوکا بطور جسم و حواس ہوتا ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کہ بطور "میں" آتما کا تجربہ دو اجزا رکھتا ہے ایک شعور منزہ جو ابدی اور حقیقی ہے اور دوسرا انانیت جو صرف

۳۴۴

باب ۲۰

بے بود ہے۔ کیونکہ اگر "میں" کے تجربے میں ایسا ہو سکتا ہے۔ تب اس اور اس کے معروضی تجارب میں بھی ایسا ہونا ممکن ہوگا۔ مزید براں اگر یہ بات ہو۔ تب کسی خاص تجربے کے تعلق میں اس کے معروضی یا موضوعی ہونے میں کیونکر امتیاز ہو سکے گا؟ اس لئے یہ بات وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ "میں" کی ہستی ہی آتما کی اصلی ذات ہے۔

۲۷۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ آتما کا تصور بطور عالم اس لئے جھوٹا ہے۔ کیونکہ انتہائی حقیقت جو بذات خود منور برہم ہے۔ مطلقاً لا تغیر ہے۔ آتما کو دانندہ کی صفت مخصوصہ سے متصف کرنا اس کی فطرت کے خلاف ہوگا۔ اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ اگر دانندہ ہونے کا امر واقعہ تغیر پذیری ثابت کرتا ہے۔ تو ہونا اور تنویر بالذات بھی تو ایک خاصیت ہی ہے اور اس لئے یہ بھی آتما کی فطرت کے ساتھ یکجا نہ ہو سکیں گے۔ علم کی حالتوں میں تغیرات کسی طور پر بھی آتما کی غیر متغیر فطرت پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ تعلقات کے تغیر کے ساتھ خود آتما متغیر نہیں ہوا کرتا۔

۲۸۔ یہ بات معلوم العوام ہے۔ کہ اہل شنکر شعور منزہ کو ان تمام ظہورات اور اشکال کا شاہد خیال کرتے ہیں۔ جو اس کے روبرو پیش ہوتے ہیں۔ اور اس کے شاہد ہونے کے باعث ہی وہ علم میں نمودار ہوتے ہیں۔ شعورِ شاہد کی بدولت ہی شعور کا تواتر و تسلسل برقرار رہتا ہے اور بے خواب نیند میں جو سرور تجربے میں آتا ہے۔ وہ بھی اسی شاہد پر ہی نمودار ہوتا ہے۔ اہل رامانج اس شعورِ شاہد سے منکر ہیں کیونکہ ایسا کرنا ان کے لئے ضروری نہیں۔ ان کا مطلب تو اسی ذات مدرک سے ہی حل ہو جاتا ہے۔ جس کے شعور کو بیداری، خواب اور بے خواب نیند کی حالتوں میں بھی مسلسل طور پر برقرار سمجھا گیا ہے۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ ظہور مسرت جو شعور منزہ کے ساتھ ایک ہے۔ شعور منزہ کی بذات خود روشن ہونے کی فطرت میں ہی مفہوم ہے۔ یہ امر بھی قابل توجہ ہے۔ کہ بے خواب نیند میں لذات محسوسات کا ظہور نہیں ہو سکتا اور اگر یہ بات درست ہو۔ تب بے خواب نیند میں تجربہ سرور کی توجیہ کے لئے شعور شاہد ماننے

باب ۲

کی ضرورت ہی کیا ہے ؟ چونکہ برہم ایک حقیقی عالم نہیں ہے۔ اس لیے شاہد اور عالم کے تصورات ایک ہی معنی نہیں رکھتے۔ یہ صرف کشف بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر یہ بطور برہم کے کشف ذات ہو۔ تب تو شعور شاہد کے توسل کی ضرورت ہی نہیں رہ جاتی۔ اور اگر یہ انکشاف اودیا سے تعلق رکھتا ہے۔ تب اس کے تعلق سے برہم بھی باطل ہو گا۔ یہ ہو نہیں سکتا کہ شعور شاہد کا فعل برہم کی ذات کے ساتھ ایک ہو اور پھر بھی اودیا کی فطرت میں شریک ہو۔ کیونکہ یہ برہم اور اودیا دونوں کے ساتھ ایک نہیں ہو سکتا۔ اگر شعور شاہد کا فعل باطل ہے۔ تب اور کئی شاہدوں کو تسلیم کرنا پڑے گا اور اس کا نتیجہ غیر محدود استدلال دوری ہو گا۔ اس لیے شعور شاہد کے متعلق خواہ کسی طرح سے ہی غور کیا جائے۔ یہ دلیل اور تجربے کے ساتھ مطابقت نہیں رکھ سکتا۔

۲۹ - ۳۰ - وینکٹ کہتا ہے۔ کہ اہل شنکر کی یہ رائے غلط ہے۔ کہ شاستروں کی شہادت ادراکی تجربے سے بڑھ کر معتبر ہوتی ہے۔ نفس الامر میں ادراکی تجربے کے بغیر شاستروں کا علم ممکن ہی نہیں۔ اس لیے شاستروں کی تعبیر اس طرح کرنی چاہیے۔ کہ وہ ادراکی علم کی شہادت سے تخالف نہ رکھتی ہو۔ اس لئے چونکہ ادراک ہمارے اردگرد کثرت کی موجودیت ثابت کرتا ہے۔ شاستروں کی وہ تفسیر جو اس تجربے کو باطل ثابت کرنا چاہتی ہے۔ یقیناً نادرست ہے۔ مزید برآں اہل شنکر اس امکان کو ثابت کرنے کے لئے کئی توضیحات باطلہ پیش کرتے ہیں۔ کہ باطل ذرائع سے صحیح علم حاصل کیا جا سکتا ہے (مثلاً حوف جو موہومہ سانپوں سے پیدا ہوتا ہے۔ حروف کے ذریعے چیزوں کا اظہار۔ حروف کے اجتماعات جو خطوط کے اجتماعات ہوتے ہیں) لیکن وینکٹ یہ جواب دیتا ہے، کہ ان تمام صورتوں میں جہاں جھوٹ ہمیں سچائی کی طرف راہنمائی کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے، وہاں جھوٹ ہمیں سچائی کی طرف نہیں لے جایا کرتا بلکہ ہم ایک صحیح علم کے ذریعے دوسرا صحیح علم حاصل کرتے ہیں چونکہ لکیریں بعض اشیا کی صحیح علامات ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کی نمایندگی کرتی ہیں اور کوئی بھی ایسی توضیح پیش نہیں کی جا سکتی۔ جن میں جھوٹ سچائی کی طرف

باب ۲

لے جاتا ہو۔ اس لئے اگر انتہائی معنوں میں شاستر باطل ہیں جیسا کہ اہل شنکر کہیں گے۔ تب یہ بات نا ممکن ہو گی۔ کہ ان کے ذریعے صحیح علم حاصل ہو سکے۔

۳۱۔ اہل شنکر کا یہ نظریہ کہ صحیح علم کے ذریعے اسی زندگی میں قبل ازمرگ وہ نجات قابل حصول ہے جسے وہ جیون مکتی یا نجات عندالحیات کہتے ہیں راما نجیوں کے لئے قابل تسلیم نہیں۔ جن کا خیال ہے۔ کہ صحیح علم کے ذریعے نہیں بلکہ صحیح اعمال صحیح جذبات جو صحیح علم سے تعلق رکھتے ہوں۔ ان کے ذریعے نجات حاصل ہوتی ہے۔ آتما سے اشیائے دنیوی کے تعلق کا خاتمہ تب ہی ممکن ہے جب جسم نابود ہو جاتا ہے۔ وینکٹ بتلاتا ہے، کہ جب تک جسم رہتا ہے۔ انتہائی حقیقت کا ادراک بطور واحد نا ممکن ہے۔ کیونکہ ایسا شخص مرتے دم تک جسم اور لواحقات کی ہستی سے آگاہ رہنے کے لئے مجبور ہوتا ہے۔ اگر کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ جسم برقرار رہتا ہے۔ لیکن یہ بالکل باطل اور غیر موجود دیکھا جاتا ہے۔ تب اس کے معنی تو عملاً بے جسم ہونا ہی ہوں گے اور اس لئے نجات عندالحیات اور نجات بعد الممات کے درمیان بھی کوئی امتیاز نہ ہی ممکن نہ ہوگا۔

۳۲۔ مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ اگیان (جہالت) علم کا متضاد ہونے پر بھی ایک مثبت شے ہے۔ کیونکہ یہ ادراک۔ استنتاج اور شاستروں کی سند سے جانا جاتا ہے۔ وینکٹ اس کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے، کہ اگر اگیان کو علم کا متضاد خیال کیا جائے۔ تب یہ اسی حالت میں ایسا ہوتا ہے، کہ یہ علم کی نفی کردے یعنی اگر وہ نفی کی نوعیت کا ہو۔ اس نفی میں صاف طور پر ایک مافیہ علم مفہوم ہو گا۔ اگر یہ بات مان لی جائے۔ تو وہ مافیہ علم لازمی طور پر معلوم ہو گا۔ ورنہ اس کی طرف نفی کا اشارہ ممکن ہی نہیں۔ اس بارے میں اہل شنکر کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے، کہ علم کی نفی اور وہ مافیہ جس کی طرف یہ اشارہ دیتا ہے۔ ایسی دو غیر پابند اشیا ہیں کہ ان میں سے ایک کی نفی کا علم اس بات کو لازم نہیں ٹھہراتا۔ کہ مافیہ کو بھی جانا جائے۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے، کہ نفئ علم تناقض بالذات ہے۔ اس کا صاف جواب یہ ہے، کہ جس طرح نفی کی صورت میں جہاں نفی کا معروض نفی کا متباین ہوتا ہے۔ اسی طرح

باب ۲۰

جہاں علم کے تمام مافیہوں کی نفی ہوا کرتی ہے۔ کسی بھی مافیہ کی موجودیت اس کی تردید کرتی ہے۔ چنانچہ یہ تجربہ "کہ میں کچھ نہیں جانتا" کسی قسم کے بھی علم سے رد ہو جائے گا اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ ہو سکتا ہے۔ علم کی نفی اور اس کا تجربہ اس طرح دو مختلف لمحات پر ہو، کہ تجربہ اور نفی ایک دوسرے کو رد نہ کریں تب یہ جواب دیا جا سکتا ہے، کہ ادراکی تجربہ صرف ان چیزوں کو جانا کرتا ہے۔ جو زمانۂ حال میں موجود ہوتی ہیں۔ اگرچہ بے خواب نیند کے دوران میں اگیان کے مفروضہ تجربے کی صورت میں اگیان کے تجربے کو بذریعہ استخراج معلوم خیال کیا جا سکتا ہے اور ایسے ادراک کی حالت میں کہ "میں جاہل ہوں" میں خود کو یا کسی اور شے کو نہیں جانتا صاف طور پر اگیان کا ادراک پایا جاتا ہے۔ اس لئے یہ بات ناممکن ہے کہ "میں" ادراک بھی حاصل کرے اور جاہل بھی رہے۔ اس طرح کا ادراک جہالت ایک مہمل بات ہوگی۔ نیز تجربۂ نفی لازمی طور پر ایک محل کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ محل کا علم موجود ہے اور یہ بات عالمگیر نفی کے اس تجربے کو رد کر دے گی جس میں کسی طرح کا بھی علم موجود نہیں ہوتا۔ مگر یہ کہا جا سکتا ہے، کہ ادراک جہالت کے معنی تجربۂ نفی نہیں ہیں بلکہ ایک مثبت شے کا تجربہ ہیں۔ اس لئے مذکورۂ بالا مناقشے میں اٹھایا ہوا اعتراض اس پر عاید ہی نہ ہوگا۔

۳۲۸

اس کا جواب یہ ہے کہ اگیان کا مثبت مقولہ جو بذریعہ ادراک براہِ راست تجربے میں آتا ہے۔ یہ معنی رکھ سکتا ہے۔ کہ وہ ایک ایسی ہستی سے تعلق رکھتا ہے۔ جو علم کے متضاد ہے۔ کیونکہ اگیان میں ا کا حرف نفی یا تو غیر موجودگی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے یا نفی کے طور پر۔ اگر یہ بات ہے۔ تب یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ تجربۂ تضاد میں دو اصطلاحات شامل ہوتی ہیں۔ ایک جو مخالفت کرتی ہے اور دوسری وہ جس کی مخالفت ہوتی ہے۔ اس طرح پر اگیان کے تجربے میں علم بھی شامل ہوگا اور اس لیے جب اگیان کا تضاد نمودار ہو رہا ہو تو کس طرح اگیان کا ادراک ہو سکے گا؟ اس لئے یہ امر صاف ہے کہ اگیان کو محض نفی تصور کرنے کی بجائے ایک مثبت ہستی خیال کرنا بے سود ہے۔

باب ۲۰

مثبت اگیان کا تصور کوئی بھی ایسا نیا مقصد پورا نہیں کرسکتا۔ جو اس کا تصور بطور نفی علم مساوی طور پر حاصل نہ کرسکتا ہو۔ اگر ایک مثبت ہستی یہ قابلیت رکھ سکتی ہے، کہ ظہور برہم کی وسعت کو محدود کرسکے۔ تو ایک نفی بھی ایسا کرسکتی ہے۔ خود اہل شنکر اس بات کے قایل ہیں۔ کہ علم اس جہالت کو دور کرکے نمودار ہوتا ہے جو پیدایش علم سے پیشتر کی نفی ہے (پراگ بھاو)۔ اور اس طرح وہ ایک طرح سے مانتے ہیں۔ کہ اگیان اپنی منفی فطرت رکھتا ہے۔ سستی کا فرضیہ تجربہ اپنے اندر ایک تضاد کا تصور رکھتا ہے۔ صرف اس امر سے کہ مگدھ (سست) کا لفظ اپنے ساتھ کوئی حرف نفی نہیں رکھتا۔ یہ ظاہر نہیں ہوتا۔ کہ اس میں نفی کے مفہوم موجود نہیں ہیں۔ پس بذریعۂ ادراک مثبت جہالت کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ یہ کہا گیا ہے کہ اگیان کی موجودیت اس مفروضے کی بنا پر بذریعۂ انتاج ثابت کی جاسکتی ہے۔ اگر روشنی تاریکی کو دور کرنے سے چمکا کرتی ہے تو علم بھی مثبت جہالت کے دفعیے سے روشن ہوتا ہے۔ انومان (استنتاج) ایک

۳۲۹

صورت علمیہ ہونے کے طور پر ضرور ہی کسی ایک جہالت کو دور کرنے والا ہوگا جو اس کے عمل کو روک رہی تھی۔ چونکہ یہ اگیان خود بخود ظاہر نہ ہوسکتا تھا اس لئے ایک اور اگیان ماننا پڑے گا۔ جو اسے چھپائے ہوئے تھا۔ اور جسے دفع کیے بغیر یہ ظاہر نہ ہوسکتا تھا۔ اس طرح غیر محدود رجعت پیش آئے گی اگر اگیان کو چھپانے والا خیال کیا جائے۔ تب انومان (انتاج) جہالت کو براہ راست مٹانے والا خیال کیا جاسکتا ہے۔ جب کبھی علم بعض امور کو روشن کرتا ہے۔ تب اسے ان کے متعلق جہالت کو دور کرنے والا بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ شاستر بھی مثبت اگیان کے تصور کی تائید نہیں کرتے۔ اس لئے مثبت اگیان کا تصور بالکل ہی نادرست ہے۔

۴۔ یہ مفروضہ کہ اگیان جیووں میں رہتا ہے۔ برہم میں نہیں۔ باطل ہے۔ اگر اگیان جیو کے اندر اس کی حقیقی ذات میں رہنے والا خیال کیا جائے۔ تب تو وہ درحقیقت برہم میں ہی رہنے والا ہوگا۔ اگر یہ فرض کیا جائے، کہ اگیان جیووں میں رہتا ہے۔ ان کی قدرتی حالت میں نہیں

باب ۲

بلکہ اس معمولی فطرت میں جو دوبارہ جنم وغیرہ پایا کرتی ہے۔ تب اس کے یہ معنی ہوں گے، کہ اگیان کا تعلق مادی شے سے ہے اور اس لئے یہ کبھی دور ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ ایک جیو کی مادی حدود کبھی اگیان کے دفعیے کی خواہش مند نہیں ہو سکتیں۔ اور نہ یہ خود اسے دور کرنے کی طاقت رکھتا ہے۔ پھر یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ وہ اگیان جو جیوؤں کے درمیان اختلاف کا موجب ہے۔ مختلف صورتوں میں ایک ہوتا ہے یا کثیر التعداد۔ اگر وہ ایک ہو۔ تو کسی ایک جیو کے نجات پانے پر کل اگیان دور ہو جائے گا اور سبھی جیو نجات یافتہ ہو جائیں گے۔ دوسری صورت میں اس امر کا تعین کرنا بہت مشکل ہے۔ کہ انفرادی جیوؤں کے مابین پہلے اودیا نمودار ہوتی ہے یا اختلاف، اور اس طرح استدلال دوری (انیوانیہ آشرے) عاید ہو گا کیونکہ مقلدین شنکر جیوؤں کے مابین اختلاف کی حقیقت کے قایل نہیں ہیں۔ اس مسٔلے میں کہ اگیان برہم سے تعلق رکھتا ہے اور جیوؤں کے درمیان اختلاف باطل ہے۔ جیوؤں کے اختلاف کے مطابق اگیان کا اختلاف ماننے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ بہر حال یہ کہنا پڑتا ہے، کہ اودیا خواہ حقیقی شے ہو اور خواہ فرضی، یہ جیوؤں کے اختلاف کی توجیہ نہیں کر سکتی۔ پھر اگر ان اگیانوں کو جو جیوؤں کا اختلاف پیدا کرنے والے سمجھے جاتے ہیں۔ برہم میں موجود فرض کیا جائے۔ تب برہم نہیں جانا جا سکتا۔ اس نظریے میں کہ اگیان جیوؤں میں رہتے ہیں۔ یہ پرانی مشکل پیش آتی ہے کہ آیا اودیاؤں کا اختلاف ابتدائی ہے یا جیوؤں کا اختلاف پہلے کا ہے۔ اگر اس مشکل کو یہ کہہ کر حل کرنے کی کوشش کی جائے، کہ یہ رجعت بیج اور کونپل کی مانند ایک استدلال دوری نہیں ہے۔ تب یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس مفروضے میں کہ جو اگیان جیوؤں میں اختلاف پیدا کرتے ہیں وہ ان جیوؤں کے ہی سہارے رہتے ہیں۔ اس استدلال دوری کے لئے کوئی گنجایش نہیں رہ جاتی۔ جو بیج کونپل کو پیدا کرتا ہے وہ خود کو پیدا نہیں کرتا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ سابقہ جیوؤں کی اودیا بعد کے جیوؤں کو پیدا کرتی ہے۔ تب تو جیو بھی فانی ثابت ہوں گے۔ پس خواہ ہم کسی طور پر بھی اس نظریے کو ثابت کرنے کی کوشش کریں۔ کہ اودیا جیوؤں میں رہتی ہے۔ ہم

۳۲۰

قطعی طور پر ناکامیاب رہتے ہیں۔
۴۱۔ کہا جاتا ہے کہ اودیا کا نقص (دوش) برہم سے تعلق رکھتا ہے۔
اگر یہ نقص جہالت برہم سے کوئی علیحدہ شے ہے۔ تب درحقیقت اس کے معنی اقرار ثنویت ہوں گے۔ اور اگر یہ برہم سے جدا نہیں۔ تب خود برہم ان تمام غلطیوں اور دھوکوں کے لئے ذمے دار ہوگا جو اودیا سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ اور چونکہ برہم ابدی ہے۔ اس لئے غلطیاں اور دھوکے بھی ابدی ہوں گے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ غلطیاں اور دھوکے اس وقت نمودار ہوا کرتے ہیں۔ جب برہم کسی معاون علت سے متلازم ہوتا ہے۔ تب اس کے متعلق بھی وہی پرانا سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ آیا وہ معاون علت یا علل برہم سے مختلف ہیں یا نہیں اور نیز وہ حقیقی ہیں یا غیر حقیقی۔ پھر یہ علت معاون برہم اور جیو کی وحدت کے صحیح علم کی پیدائش سے پیشتر کی نفی ہونے کی فطرت نہیں رکھ سکتی۔ کیونکہ اس حالت میں شنکر کا پیش کردہ مسئلۂ جہالت (اگیان) ثبت بالکل ہی غیر ضروری اور غیر مطلوب ہو جائے گا۔ مزید براں اس قسم کی نفی برہم کے ساتھ واحد نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اگر ایسا ہو تو صحیح علم کی نمو داری اور جہالت کی فنا کے ساتھ خود برہم کا ہی خاتمہ ہو جائے گا۔ پھر چونکہ برہم سے باہر ہر ایک شے باطل ہے۔ اگر کوئی ایسی شے موجود ہے جو برہم کی روشنی کو روکتی یا مسخ کرتی ہے (اگر یہ مسخ کسی معنوں میں حقیقی ہو) تب تو وہ شے بھی برہم ہوگی اور چونکہ برہم ابدی ہے۔ اس لئے یہ مسخ بھی ابدی ہوگا۔ اور اگر اس نقص کو جو رکاوٹ کا باعث ہوتا ہے۔ غیر حقیقی اور بے آغاز خیال کیا جائے۔ تب بھی یہ کسی علت پر انحصار رکھے گا اور اس کا نتیجہ غیر محدود استدلال دوری ہوگا۔ اور اگر یہ کسی علت پر انحصار نہیں رکھتا تب تو یہ برہم کی مانند ہوگا۔ جو کسی نقص کا سہارا لئے بغیر خود بخود جلوہ نما ہوتا ہے۔ اور یہ بات مہمل ہے اور اگر یہ فرض کیا جائے، کہ یہ نقص خود کو اور دوسروں کو پیدا کر لیتا ہے۔ تب تو تخلیق عالم کسی اور نقص کا سہارا لئے بغیر ہی ظہور پذیر ہو جائے گی۔

باب ۲

اگر یہ کہا جائے کہ اس بات کو قبول کرنے میں کوئی غیر معقولیت نہیں ہے کہ نقص خود کو ٹھیک اسی طرح پیدا کر لیتا ہے جس طرح کوئی دھوکا بالکل اپنی ساخت کے مانند ہوا کرتا ہے یعنی اسی کا خود ساختہ ہوتا ہے۔ تب تو اہل شنکر خود ہی اپنے خیالات کو رد کرنے والے ہوں گے۔ کیونکہ وہ یقیناً تخلیق عالم کو عمل نقایص سے ہی منسوب کیا کرتے ہیں۔ اگر اودیا بذات خود کوئی عاید کیا ہوا دھوکا نہیں ہے۔ تو یہ یا تو واقعی ہوگی یا موہوم۔ اگر اسے موہومی بناوٹ اور ایک پیداوار خیال کیا جائے تو یہ بے آغاز نہ ہوگی اور اگر یہ آغاز رکھتی ہے تو اسے ظہور عالم سے متمیز نہیں کیا جا سکتا۔ اگر وہم اور اس کی بناوٹ کو ایک ہی شے خیال کیا جائے۔ تب وہی پرانی مشکل کہ اودیا اپنی بناوٹ سے ہی خود کو پیدا کر لیتی ہے۔ برابر پیش آتی رہے گی۔ پھر اگر اودیا کسی اور نقص کے تعاون کے بغیر ہی خود کو برہم کے روبرو نمودار کرتی ہے تو یہ ابداً ہی ایسا کرتی رہے گی اگر یہ کہا جائے۔ کہ جب اودیا ختم ہو گی تو اس کا ظہور بھی ختم ہو جائے گا۔ تب بھی ایک مشکل پیش آتی ہے جو اہل شنکر کے اپنے مسئلے سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ ان کی تعلیم کے مطابق تنویر اور اس شے کے درمیان جو منور ہوتی ہے۔ کوئی فرق نہیں ہے اور ان کے مابین کوئی علتی عمل نہیں ہے، جو شے منور ہوتی ہے۔ اسے اصول تنویر سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔

۳۳۱

اگر یہ کہا جائے کہ اودیا اسی وقت تک ظہور پذیر رہتی ہے۔ جب تک علم نمودار نہیں ہوتا۔ تب کیا یہ نہیں کہ سکتے۔ کہ طلوع علم کے پیشتر کی نفی ظہور عالم کی علت ہے اور اودیا کا ماننا غیر ضروری ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ نفی کو ظہورات عالم کی بوقلموں پیدایش کا سبب قرار نہیں دیا جا سکتا تو اسی زور سے یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اثبات کو گوناگوں ظہور عالم کا پیدا کرنے والا خیال کیا جا سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ آنکھ کے مثبت نقایص اکثر اوقات بہت سے دھوکوں کو پیدا کیا کرتے ہیں۔ تب دوسرے پہلو سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ امتیازات اور اختلافات کا عدم مشاہدہ بھی اکثر اوقات کئی طرح کے دھوکوں کی پیدایش کا موجب ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ نفی زمانے سے محدود نہیں ہوتی۔ اور اس لئے

باب ۲

وہ زمانے کے حالات مختلفہ میں طرح طرح کے ظہوراتِ عالم پیدا کرنے کے ناقابل ہے اور اس وجہ سے مثبت جہالت کا ماننا ہی بہتر ہے۔ تب اسی زور کے ساتھ یہ سوال کیا جا سکتا ہے، کہ کس طرح یہ بے آغاز جہالت جو کسی بھی زمانی خاصیت سے مشروط نہیں ہے۔ صحیح علم کی نمو داری تک مشروط بزمان ظہورات مختلفہ عالم پیدا کر سکتی ہے۔ اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے۔ کہ اودیا کی ایسی ہی فطرت اور خاصیت ہے۔ تب جایز طور پر یہ پوچھا جا سکتا ہے، کہ نفی کی ہی ایسی ہی فطرت مان لینے میں کیا ہرج ہوگا؟ یہ بات کم از کم ہمیں مثبت جہالت کے ایک عجیب و غریب اور غیر مطلوب مسئلے کے اقرار سے بچاتی ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ نفی بے صورت اور متجانس ہونے سے اس میں تغیرات خاصیت کا امکان نہیں ہے جب کہ اودیا مثبت ہونے کے باعث تغیرات خاصیت کے سلسلوں میں سے گزر سکتی ہے۔ اس خصوص میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ تغیرات خاصیت کے تواتر کے سوا اودیا کی کوئی فطرت نہیں ہے۔ اگر یہ بات ہے۔ تب چونکہ یہ اودیا کی فطرت ہے کہ دو مختلف قسم کے تغیرات کے سلسلوں میں سے گزر سکتی ہے۔ اس لئے ہمیشہ ہی ہر ایک طرح کے دھوکوں کا امکان ہے۔ نیز اسے تغیر خاصیت کا معلول بھی خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اودیا کو ہی تو اس قسم کے معاملات کی علت فرض کیا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ اودیا بذات خود ایک جداگانہ ہستی ہے۔ جو اپنی خاصیت کے اس ظہور سے مختلف ہے۔ جو مدرک ہوتا ہے تو پھر اس کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے کے متعلق وہی پرانا سوال اٹھ کھڑا ہوگا۔ اگر اسے حقیقی مانا جائے تو ثنویت لازم آئے گی، اور اگر اسے غیر حقیقی مانا جائے تو اثر زمان و مکاں کی مختلف شرایط سے مشروط ظہوراتِ مختلف کی صورت میں اس کا تو غیر محدود پیش قیاسوں کو پہلے ہی سے فرض کرنے والا ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اسباب کے فرض کرنے میں کوئی منطقیانہ خامی نہیں ہے کہ تغیرات کے پہلے سلسلے مابعد کے سلسلوں کو غیر متناہی طور پر معین کرتے ہیں۔ تب اس بات کی توجیہ کے لئے اودیا کا ماننا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بات معقولیت کے ساتھ فرض کی جا سکتی ہے کہ کسی خارجی علت کا سہارا لئے بغیر ہی برہم کے اندر تغیرات نمودار

۳۳۲

باب ۲
ہوتے رہتے ہیں۔ اور یہ اعتراض کہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ برہم سیرت کے ایسے تغیرات مختلفہ (حقیقی یا غیر حقیقی) میں سے گزر رہا ہے۔ لازمی طور پر اس نتیجے کی طرف لیجانے والا ہو گا کہ ان تغیرات سے پرے کوئی برہم نہیں ہے۔ نادرست ہے۔ کیونکہ ہمارا ادراکی تجربہ ثابت کرتا ہے، کہ مٹی کے ڈھیلے کا ایسی تبدیلیوں سے گزرنا مٹی کے وجود کو رد نہیں کر دیتا۔ اس قسم کے نظریے کی رو سے برہم تمام ظہورات کی بنیاد خیال کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے پہلو پر جھوٹ اودیا فرض کرنے کا ہی نتیجہ ہے کہ ہم جائز طور پر ایک بنیاد کی ہستی کا اعلان نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جھوٹ کی بنیاد بھی بذات خود جھوٹ ہو گی۔ اس لئے اگر برہم کو اس کی بنیاد خیال کیا جائے تب وہ خود ہی باطل ثابت ہو گا اور اس کا نتیجہ مذہب نیستی ہو گا۔

پھر یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ اودیا خود بخود نمودار ہوتی ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ ایک شے موہوم ہو گی اور اگر یہ ایسا کرتی ہے۔ تب پھر یہ سوال ہو گا کہ یہ نمو داری اودیا کی فطرت رکھتی ہے یا نہیں۔ اگر وہ رکھتی ہے تو وہ برہم کی مانند بذات خود منور ہو گی اور برہم اور اودیا کے درمیان کوئی فرق ہی نہ ہو گا اور اگر اودیا کی صفت نمواری برہم سے تعلق رکھتی ہے۔ تو چونکہ برہم ابدی ہے۔ ایسا کوئی وقت ہی نہ آئے گا۔ کہ جب اودیا نمودار نہ ہو گی۔ چمک دمک کو برہم یا اودیا میں سے کسی کی صفت بھی نہیں کہ سکتے۔ کیونکہ ان میں سے کسی کو بھی اس کا جاننے والا خیال نہیں کیا جاتا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ سیرت بطور عالم ایک دھوکے کے عاید ہونے سے ظہور میں آتی ہے۔ تب یہ اعتراض ہو گا۔ کہ اس طور دھوکا کے عاید ہونے کے معنی اس وقت تک ناقابل فہم ہوں گے۔ جب تک اودیا کے تصور کو صاف نہ کیا جائے۔ سیرت بطور عالم ایک موہومہ دھوکے کی بنا پر ممکن ہوتی ہے اور مذکورۂ بالا مفروضے کی رو سے موہومہ دھوکا ایک ذات مدرک فرض کرنے پر ممکن ہوتا ہے۔ اگر اس کا باعث برہم ہے تو برہم کے ابدی ہونے کے باعث یہ موہومہ دھوکا بھی ابدی ہو گا۔ اور اگر اس کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے تو تمام التباس عالم ہی بغیر کسی سبب کے ہو گا۔

۲۳۱

مزید براں اودیا کے سہارے کا کوئی تصور بھی قابل فہم نہیں ہے۔ اگر

باب ۲۰

یہ کوئی سہارا نہیں رکھتی تو یہ بھی برہم کی مانند بے سہارا ہوگی یا حقایق موہومہ کی مانند ہوگی۔ اگر یہ سہارا رکھتی ہے اور یہ سہارا برہم کی فطرت کا ہے۔ تب یہ خیال کرنا مشکل ہے کہ کس طرح پاک برہم اس ناپاک اودیا کا سہارا ہو سکتا ہے۔ جو اس کی متضاد ہے۔ اگر اس مفروضے میں حل ڈھونڈا جائے کہ ناپاک اودیا باطل اور غیر حقیقی ہے تو یہ بات معقولیت کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اگر یہ باطل ہے تو اسے ختم کرنے کی کوشش کے کچھ معنی ہی نہ ہوں گے۔ اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے، کہ اگرچہ یہ غیر موجود ہے مگر یہ نمود بے بود رکھتی ہے اور کوشش بھی ہوا کرتی ہے، کہ اس نمود بے بود کو ختم کر دیا جائے۔ تب بھی اس کا یہ جواب ہوگا۔ کہ اس کی مانند اس کی نمود بھی تو باطل ہے۔ اگر یہ مانا جائے، کہ اگرچہ یہ باطل ہے لیکن یہ ہمیں نقصان پہنچا سکتی ہے۔ تو اس کا بطلان برائے نام ہوگا۔ کیونکہ درحقیقت اس کے اثرات کو حقیقی مان لیا گیا ہے۔ اگر برہم کو اس کے مشروط یا محدود پہلو میں اودیا کا سہارا مان لیا جائے۔ تب چونکہ محدودیت کسی اور اودیا کے باعث ہوگی۔ اس لئے اس سے صرف پراگندگی پیدا ہوگی۔ اگر یہ کہا جائے کہ اودیا مشروط یا غیر مشروط برہم سے بالکل الگ ایک اور ہستی کا سہارا رکھتی ہے۔ تب اس خیال کو ترک کرنا پڑے گا، کہ برہم اودیا کا سہارا ہے اور پھر اس سہارے کے لئے اور سہارا دریافت کرنے میں دیگر مشکلات کا سامنا ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ سہارے کی توجیہ شرایط کی بنا پر کی جا سکتی ہے۔ تب یہ تصور کرنا مشکل ہوگا۔ کہ کس طرح ایک ظرف کی فطرت کی شرط (آدھارا کاروپادھی) بے سہارا ہو سکتی ہے۔ اگر مزید سہارے فرض کئے جائیں۔ تب غیر محدود اننت لال دوری لازم آئے گا۔ اس کے علاوہ یہ اگر کہا جائے۔ کہ باطل کو سہارا درکار نہیں ہوتا۔ تب یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اہل شنکر کے خیال کے مطابق سہارے کو بنیاد سمجھا جاتا ہے۔ جس کی بنا پر وہم نمودار ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر صراحی کو بھی ایک دھوکا سمجھا جاتا ہے۔ مزید براں اودیا کا تجربہ باطل کوئی بھی موہومہ یا محدود ادراک نہیں ہے۔ مثلاً خودی یا دیگر ذہنی حالات کا تجربہ۔ کیونکہ یہ تو اودیا کے معلولات خیال کئے جاتے ہیں۔ اگر وہ ایسے نہیں ہیں تو وہ ضرور ہی

۳۳۴

باب ۲۰

دیگر نقایص کے باعث ہوں گے اور وہ دوسرے نقایص کے سبب ہوں گے اور اس طرح غیر محدود استدلال دوری لازم آئے گا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ اودیا اس کے تجربے سے الگ کوئی شے نہیں ہے۔ تب چونکہ کل تجربہ برہم کی ذات کا ہے۔ خود برہم ہی باطل ثابت ہوگا۔ اور اگر اودیا برہم کی فطرت کو ڈھانپ کر خود کو بطور برہم ظاہر کرتی ہے۔ تب تمام کشف پاک کے گم اور ضائع ہو جانے پر اودیا بھی جو اس کے ذریعے نمودار ہوتی ہے۔ قدرتی طور پر ختم ہو جائے گی۔ اور اگر برہم کے طور پر ظاہر ہوتی ہے اور اس کی اپنی فطرت چھپ جاتی ہے۔ تب چونکہ برہم کا ہی ظہور ہو رہا ہے۔ اس لئے قید کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ یہ بات صاف ظاہر ہے، کہ یہ بطور اودیا اور بطور برہم خود کو ظاہر نہیں کر سکتی۔ کیونکہ یہ بات متباین بالذات ہوگی۔ بلکہ ہمیشہ جہالت کو دور کرتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ ٹھیک جس طرح آئینہ ایک تصویر پیش کرتا ہے جس میں آئینے کی صفت مخصوصہ اور اصلی چہرے چھپ جایا کرتے ہیں اسی طرح اودیا بھی خود کو ظاہر کرتی ہوئی خود کو اور برہم کو چھپا لیتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک میک ہو جانے (تاداتمیادھیاس) کے تمام دھوکوں میں اختلاف کا عدم مشاہدہ ہی غلطی کا موجب ہوا کرتا ہے۔ چہرے اور آئینے کے دھوکے کا سبب اس بات کو نہ دیکھنا ہے کہ چہرہ آئینے سے فاصلے پر ہے۔ لیکن برہم اور اودیا میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے اس قدر نزدیک ترین محل میں نہیں ہے، کہ دوسرے ان دھوکوں کی مثال کی روشنی میں ان کے دوہم عینیت کا مقابلہ کیا جا سکے جو اس قسم کے قرب کا سہارا رکھتے ہیں۔ اگر اودیا کے بارے میں یہ کہا جائے۔ کہ چونکہ یہ کوئی جوہر نہیں ہے۔ اس لئے وہ تمام نکتہ چینی جو تمام حقیقی اور موجود اشیا پر کی جا سکتی ہے۔ اس پر عاید نہیں ہو سکتی۔ ایسا مسئلہ تو مذہب نفی کی مانند ہوگا۔ کیونکہ عدم پرست لوگوں کا بھی یہی خیال ہے، کہ کوئی بھی نکتہ چینی ان کے مسئلے کو چھو نہیں سکتی۔

۲۱۴۔ مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ اودیا اور مایا دو مختلف تصورات ہیں۔ مایا وہ ہے۔ جس سے دوسرے دھوکا کھاتے ہیں، اودیا وہ ہے۔ جو خود کو دھوکا

دیتی ہے۔ مایا کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی معنی بھی اس استعمال کو مطمئن نہیں کر سکتا جو کہ اہل شنکر کیا کرتے ہیں۔ یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ مایا جس کا سہارا برہم مانا جاتا ہے۔ یہ ایک صفت خاص رکھتی ہے کہ وہ اپنی صور مختلفہ کو دوسروں پر ظاہر کرتی اور انھیں دھوکا دیتی ہے۔ اس حالت میں اسے اودیا سے تمیز کرنا مشکل ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ اودیا صرف یہی محدود معنی رکھتی ہے، کہ وہ سیپی میں چاندی کی مانند ادراکات باطلہ پیدا کرتی ہے۔ تب تو مایا کو بھی اودیا کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ بھی دنیا کی نمود باطل دکھلایا کرتی ہے۔ اس امر کے لئے کوئی بھی دلیل نہیں ہے، کہ صدف میں نقرے کے ادراک باطل کے سبب کو اودیا خیال کیا جائے اور ان نسبتہً صحیح تر تعلمات کو جو ایسے ادراکات باطلہ کی تردید کرتے ہیں۔ اودیا کا نام نہ دیا جائے۔ ایشور کو بھی مبتلائے اودیا خیال کیا جا سکتا ہے چونکہ وہ علیم کل ہے۔ وہ ان تمام انفرادی ارواح کا علم رکھتا ہے۔ جن کا مادۂ ترکیبی البطال کے سوا کچھ نہیں۔ اگر ایشور دھوکوں کا علم نہیں رکھتا۔ تو وہ علیم کل نہیں ہے۔ یہ خیال غلط ہے، کہ مایا برہم کے سوائے ہر ایک شے کو اس کی فطرتِ باطلہ کے طور پر ظاہر کرتی ہے۔ کیونکہ اگر برہم ظہور عالم کو خود دھوکے میں مبتلا ہوئے بغیر ہی باطل جانتا ہے تو بھی برہم کی جہالت کی تردید بہت مشکل ہوگی۔ اور اگر برہم تمام اشیا کو دوسرے کے دھوکوں کے طور پر جانتا ہے تب وہ لازمی طور پر دوسروں کو اور انھیں وجود میں لانے والے دھوکوں کو بھی جانتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ برہم خود مبتلائے اودیا ہے۔ اس امر کا تصور کرنا مشکل ہے، کہ کس طرح کوئی خود مبتلائے وہم ہوئے بغیر عدم صحت کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ کیونکہ عدم صحت عدم محض نہیں ہے۔ بلکہ کسی ایسی شے کی نمود ہوتا ہے جو در اصل موجود نہیں ہوتی۔ اگر برہم دوسروں کو مبتلائے وہم دیکھتا ہے۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ برہم اپنی مایا سے دوسروں کو دھوکا دیتا ہے۔ ایسے جادوگر کو خیال میں لانا ممکن ہے۔ جو جھوٹی چالوں کے ذریعے اپنے جادو کا تماشا دکھلانے کی کوشش کرتا ہو۔ لیکن اگر برہم صرف اپنے باطل خیالات کے ذریعے دوسروں کو

باب ۲۰

اپنا تماشائے جادو دکھلانے کی کوشش کرے۔ تو وہ سچ مچ پاگل ہوگا۔ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ مایا اور اودیا میں یہ فرق ہے، کہ اودیا تجربات موہومہ کو پیدا کرکے ارواح مدرکہ کے نقصان کی موجب ہوتی ہے۔ لیکن برہم جوان نمودی ارواح اور ان کے تجربات کو جانتا ہے۔ وہ مایا کے ذریعے ہی ایسا کرتا ہے جو اسے کوئی ضرر نہیں پہنچا سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مایا کسی کو بھی گزند نہیں پہنچاتی۔ تب اسے ایک دوش (عیب) خیال نہیں کر سکتے۔ یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے، کہ نقایص صرف سچائی اور غلطی کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ مفید یا مضر اثرات سے ان کا کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ مگر یہ خیال قابل تسلیم نہیں۔ کیونکہ سچائی اور غلطی عملی قیمت بھی رکھتے ہیں اور جو کچھ بھی غلط ہے۔ وہ ضرر رساں ہوتا ہے اگر یہ بات نہ ہوتی۔ تب کوئی شخص بھی غلطیوں کو دور کرنے کے لئے بیقرار نہ ہوتا۔ اگر یہ دلیل دی جائے، کہ مایا برہم کا نقص نہیں بلکہ اس کی ایک صفت ہے تب یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اگر ایسا ہو تو کوئی بھی اسے دور کرنے کے لئے بیتاب نہ ہوگا۔ اگر مایا برہم کی صفت ہوتی اور ایسی عظیم شخصیت کا کوئی مقصد پورا کرتی۔ تو ناچیز انفرادی ارواح کی کیا مجال تھی۔ کہ اسے دور کرنے کا خیال بھی دل میں لاتیں ؟ اگر وہ ایسا کرتیں تو ایک قادر مطلق ہستی کے عملی مفاد کو ضرر پہنچانے کی قابلیت رکھنے والی ہوتیں۔ مایا بغیر کسی سبب کے خود بخود نابود نہیں ہو سکتی۔ ورنہ ہمیں مسئلۂ عارضیت کا قایل ہونا پڑے گا۔ اگر مایا ابدی اور حقیقی ہوتی۔ تب اس کے معنی اقرار ثنویت ہوتے۔ اگر مایا کو برہم کے وجود میں شامل خیال کیا جائے۔ تب چونکہ برہم صرف بذات خود منور رہے۔ مایا اس کے اندر شامل ہونے سے وہ ان اوہام عالم کو پیدا کرنے کی طاقت نہ رکھ سکے گی جو اس سے منسوب کئے جاتے ہیں، نیز اس صورت میں مایا ابدی ہونے سے باطل نہ ہوگی۔ نیز اگر برہمہ سے مایا کے ظہور کو حقیقی مانا جائے۔ تب تو برہم کی جہالت بھی حقیقی ہوگی۔ اور اگر یہ برہم سے ایک ظہور باطل ہے تو یہ فرض کرنا بے معنی ہوگا۔ کہ برہم اپنے کھیل میں مایا کو ایک اوزار کے طور پر استعمال کیا کرتا ہے۔ یہ کہنا بالکل فضول ہے کہ برہم ایک بچے کی مانند

۳۳۶

باب ۲

تصاویر باطلہ کے ساتھ کھیلا کرتا ہے۔ نیز اگر جیو اور برہم ایک ہی شے ہوں تب یہ خیال غیر معقول ہوگا، کہ جیووں کی جہالت برہم پر عاید نہیں ہوتی اور اگر برہم اور جیو درحقیقت ایک دوسرے سے مختلف ہوں تب ان کی عینیت کے علم سے نجات کا امکان کیونکر ہوگا؟ پس مایا اور اس سے مختلف اودیا کا تصور بالکل ہی ناقابل فہم ہے۔

۴۳ - اہل شنکر کہتے ہیں کہ واحدانہ عینیت کا علم نجات دیتا ہے۔ ایسا علم برہم گیان سے مختلف ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ اگر یہ علم ایک خالی از مافیہ چیز ہے۔ تب تو یہ کوئی علم ہی نہیں۔ چونکہ اہل شنکر کی رائے میں علم وہ ذہنی حالت ہے۔ جو کسی مافیہ کے ساتھ تعلق رکھتی ہو۔ یہ علم برہم گیان کے ساتھ ایک بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر ایسا علم نجات پیدا کر سکتا ہے۔ تب پاک برہم گیان بھی تو ایسا کر سکتا تھا۔ کہا جا سکتا ہے کہ صدف میں نقرے کے دھوکے میں جب کہ "اس" کی اپنی صفت مخصوصہ میں سچی تابش پائی جاتی ہے۔ تب وہ نقرے کی نمود باطلہ کی تردید کے ہم پلہ ہوتی

۳۳۷

ہے اور اس ظہور عینیت کو جو برہم کی حقیقی فطرت دکھلاتا ہے۔ وہم عالم کا متباین خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ "اس" کی ہستی بطور صدف اور نمود نقرہ میں کوئی عینیت نہیں ہوا کرتی۔ اس طرح ایک علم دوسرے کی تردید کر سکتا ہے۔ مگر اب جو امر زیر بحث ہے اس میں تصور عینیت کے اندر کوئی ایسا عنصر جدید نہیں پایا جاتا۔ جو پہلے برہم گیان کے اندر موجود نہ ہو۔ اگر تصور عینیت کو ایک مافیہ سے بھرا ہوا علم مانا جائے۔ تب یہ برہم گیان سے مختلف ہوگا اور خود باطل ہونے کے باعث غلطی کو دور نہ کر سکے گا۔ اور وہ مثال جس میں کسی معلوم شے کو دوسری بار جانا پہچانا جاتا ہے۔ شنکر کے نظریے کی تائید نہیں کرتی۔ لیکن اس میں دوبارہ جان پہچان کا وہ علم وہی نہیں ہوا کرتا۔ جو کہ ابتدائی وقوف پر ہوا تھا۔ حالانکہ تصور عینیت کو برہم گیان کے ساتھ بعینہ ایک خیال کیا جاتا ہے۔ نیز اگر یہ خیال کیا جائے۔ کہ ایک مافیۂ خاص کی ذہنی حالت دھوکوں کو دور کرتی ہوئی برہم گیان نمودار کرتی ہے۔ تب تو دھوکے بھی واقعی ہستیاں ہوں گے۔ کیونکہ وہ بھی دوسری اشیا کی مانند منہدم ہو سکتے ہیں۔

باب ۱۰

اگر یہ کہا جائے۔ کہ تصور عینیت مایا کے ساتھ محدود ہونے کی صورت میں برہمہ کی طرف اشارہ کرتا ہے تب تو وہی حالت ہو گی۔ جو شعور شاہد کے ذریعے دنیا کی مخلوقات موہومہ کے ظہور میں ہوتی ہے۔ اور ایسا ظہور غلطیوں کو دور نہیں کر سکے گا۔

پھر یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا وہ علم جو یہ خیال پیدا کرتا ہے، کہ برہم کے سوا سب کچھ باطل ہے۔ بذات خود عدم صحت پیدا کرنے والا متصور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بات متباین بالذات ہو گی۔ اگر ظہور عالم کے باطل ہونے کے تصور کو بھی باطل خیال کیا جائے۔ تب تو دنیا کو حقیقی ماننا پڑے گا' اگر یہ کہا جائے کہ جیسے کسی زن عقیمہ کے فرزند کی موت کے مفروضے میں زن عقیمہ کا فرزند اور موت دونوں ہی باطل ہوتے ہیں۔ اسی طرح دنیا اور اس کا بطلان دونوں ہی باطل ہیں۔ اگر ظہور عالم کا بطلان حقیقی ہو۔ تب تو اس کے معنی اقرار ثنویت کے ہوں گے۔

پھر دیکھیے۔ اگر استناجات (انومان) ظہور عالم کی تردید کرتے ہوں۔ تب یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہ ہو گی، کہ صرف عینیت کی تعلیم دینے والے ویدانت شاستروں کے استماع سے ظہور عالم کی تردید ہو سکے گی۔ اگر خود برہم ہی ظہور عالم کی تردید کو وجود میں لاتا ہے۔ تب برہم کے ابدی ہونے کے باعث وہم عالم کا وجود ہی نہ ہو گا۔ پھر برہم اس کی اپنی ذات پاک میں وہم عالم کے عمل کی امداد کرنے والا مانا جاتا ہے۔ ورنہ کوئی وہم بھی ظہور پذیر نہ ہو سکتا۔ یہ ایک عجیب سا مسئلہ ہے، کہ اگرچہ برہم اپنی ذات پاک میں وہم کا معاون ہے پھر بھی وہ اپنی ناپاک فطرت میں شاستروں اور ان کے ذریعے پیدا ہونے والے گیان کی صورت میں اسے دور کرنا چاہتا ہے۔ اس لئے خواہ ہم کسی طرح سے بھی اگیان کے دور ہونے کے امکان پر غور کریں۔ ہم ایک الجھن میں ہی الجھ جاتے ہیں۔

۳۲۸

۴۴۔ اودیا کے خاتمے کا تصور بھی غیر معقول ہے۔ کیونکہ اس بارے میں جو سوال اٹھتا ہے۔ وہ یہ ہے، کہ آیا اودیا کا خاتمہ حقیقی ہوتا ہے یا غیر حقیقی۔

اگر غیر حقیقی ہوتا ہے۔ تب امید کہ اس خاتمے پر اودیا جڑ سے اکھڑ جاتی ہے۔ ناکام رہتی ہے۔ کیونکہ یہ خاتمہ بھی بذات خود اودیا کا ایک ظہور ہے۔ یہ نہیں کہ سکتے کہ اودیا کا خاتمہ اپنے لیے آتما کی حقیقی بنیاد رکھتا ہے۔ تب تو آتما بھی تغیر پذیر ثابت ہوگا اور اگر اودیا کے خاتمے کو کسی طرح سے ایک حقیقی سبب کا سہارا رکھنے والا مانا جاتا ہے۔ تب اسی کا خاتمہ حقیقی ہونے کے سبب سے ثنویت لازم آئے گی۔ اگر اسے ایک وہم سمجھا جائے۔ جس کے پس پشت کوئی نقص (دوش) موجود نہیں ہے۔ تب ظہور عالم کی توجیہ کے لیے اودیا کو بطور ایک نقص (دوش) کے فرض کرنا غیر ضروری ہوگا۔

اور اگر یہ اودیا اور برہم کی مانند کوئی مزید سہارا نہیں رکھتا۔ تو اسے اودیا کے ساتھ مربوط کرنا بے معنی ہوگا۔ اور اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ اودیا ایک دفعہ ختم ہو کر پھر دوبارہ کیوں نہیں پیدا ہو سکتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ اودیا کے خاتمے کے معنے یہ دکھلا دینا ہے، کہ برہم کے سوا سب کچھ باطل ہے اور جو بھی یہ کام ہو چکتا ہے۔ اودیا کے خاتمے کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ تب ایک اور مشکل پیش آتی ہے۔ کیونکہ اگر اودیا کا خاتمہ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ تب اس کے یہ معنی ہوں گے، کہ ایک خاتمے کا خاتمہ ہو جانے سے اودیا کا وجود پھر ثابت ہو جاتا ہے، یہ کہا جا سکتا ہے، کہ جب ایک صراحی بنتی ہے۔ تو اس کے یہ معنی ہوا کرتے ہیں کہ اس کی پیدائش کے پیشتر کی نفی منہدم ہو گئی ہے۔ اور جب پھر یہ صراحی مٹ جاتی ہے۔ تب اس کے یہ معنی نہیں ہوتے۔ کہ وہ پیدائش کے پیشتر کی نفی دوبارہ وجود میں آ گئی ہے۔ اس معاملے میں بھی ایسا ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ یہ دونوں معاملات باہم مختلف ہیں۔ کیونکہ مذکورۂ بالا معاملے میں نفی کی نفی ایک مثبت ہستی کے ذریعے وقوع میں آتی ہے۔ جب کہ اودیا کے خاتمے کی نفی کے لیے کوئی شے موجود نہیں ہوتی۔ پس اس معاملے میں نفی ایک منطقیانہ نفی ہو گی۔ جو ایک مثبت ہستی اودیا کی نفی میں منتج ہو گی۔ اگر یہ کہا جائے، کہ برہم اودیا کے خاتمے کو نفی کرتا ہے۔ تب یہ مشکل پیش آئے گی۔ کہ برہم جو اودیا اور اس کے خاتمے کی نفی ہے۔ ابدی ہونے سے دنیا کی تخلیق

باب ۲۰

موہوم کبھی ظہور پذیر نہ ہو سکے گی۔

اگر اودیا کا خاتمہ موہوم فطرت نہیں رکھتا اور اگر اسے برہم کی ذات میں شامل مانا جاتا ہے۔ تب برہم کے بے آغاز ہونے کے سبب سے اودیا کو دائماً مقید سمجھنا چاہیئے۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ برہم کی ہستی بذات خود ہی اگیان کا خاتمہ ہے کیونکہ تب یہ بات ناممکن ہوگی۔ کہ اودیا کے خاتمے کو برہم کی ذات کے علم کے ساتھ بطور علت و معلول مربوط کیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے۔ کہ برہمہ کی ذات کو منعکس کرنے والی ذہنی حالت برہم کے اگیان کا خاتمہ ظاہر کرتی ہے اور اس ذہنی حالت کو دیگر اسباب کے ذریعے رفع کیا جا سکتا ہے۔ تب اس کا جواب یہ ہے، کہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایسی ذہنی حالت بھی موہوم ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اودیا کا خاتمہ بھی ایک دھوکا ہے۔ اس نظریے پر پہلے تنقید کی جا چکی ہے۔ اودیا کا خاتمہ حقیقی نہیں کیونکہ وہ برہم سے خارج ہوتا ہے۔ نہ ہی حقیقی ہے بلکہ وہ حقیقی اور غیر حقیقی سے جداگانہ شے ہے۔ ورنہ وہ حقیقی خاتمے کا موجب نہ ہو گی۔ انجام کار یہ نہ تو غیر حقیقی ہو سکتی ہے۔ اور نہ کوئی ایسی شے جو مذکورہ بالا حقایق سے مختلف ہو۔ کیونکہ صرف مثبت اور منفی ہستیوں کے خاتمے حقیقی اور غیر حقیقی فطرت کے ہوا کرتے ہیں۔ اگیان حقیقی اور غیر حقیقی دونوں سے ایک مختلف شے ہے اس کا خاتمہ درست ہے اور قابل ثبوت ہے۔ اس لیے خاتمے کو تمام موجود اور غیر موجود حقایق سے مختلف ایک بے نظیر شے ماننا ہوگا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اگیان کو ایک غیر موجود ہستی کی مانند خیال کیا جائے (اسینتو)۔ تب نفی کے دونوں معنوں میں کہ نفی اثبات کا دوسرا نام ہے اور نفی ایک جداگانہ مقولہ ہستی ہے۔ اودیا کا اقرار تنویت کا اقرار ہوگا اگر اسے ایک شے موہوم سمجھا جائے۔ تب یہ خود کو نمودار نہیں کر سکے گی اور ایسی موہوم شے دایرۂ کائنات (سنسار چکر) کے ساتھ کوئی تخالف نہ رکھے گی۔ اور تب اودیا کا خاتمہ موجب نجات نہ ہوگا۔ پھر اگر یہ مانا جائے کہ اودیا کا خاتمہ غیر موجود ہے تو وہ اودیا کی ہستی کو فرض کرنے والا ہوگا۔ اودیا

کا خاتمہ صراحی کے انہدام کی مانند نہیں ہے جو واقعی ہستی رکھتی ہے اس لیے اگرچہ یہ نیستی کی مانند معلوم ہوتی ہے۔ تب بھی صراحی ایک مثبت ہستی خیال کی جا سکتی ہے او دیا کے انہدام کے معنی فطرت کا انہدام نہیں ہیں کیونکہ یہ کوئی صورت معین نہیں رکھتی۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ او دیا کا خاتمہ پانچویں قسم کا ہے۔ یعنی موجود۔ غیر موجود۔ موجود اور غیر موجود اور موجود اور غیر موجود دونوں سے مختلف ان چاروں اقسام سے مختلف ہے۔ تب اس کے معنی درحقیقت اس مسئلۂ مادھیمک کے اقرار کے ہوں گے۔ جو تمام ظہورات کو ناقابل فنا مانتا ہے۔
کیونکہ یہ خیال بھی تو ظہوراتِ عالم کو پانچویں قسم کا بتلاتا ہے حقیقت میں ایسا کوئی طریقہ ہی نہیں ہے۔ جس کے مطابق ایک ایسی بے مثل اور ناقابل تحدید شے کو کسی اور شے سے متعلق کیا جا سکے۔

۵۴۔ اہل شنکر یہ دلیل دیا کرتے ہیں۔ کہ شاستروں کی عبارات برہم کو بیان نہیں کر سکتیں۔ جو کہ کسی اور ہر ایک صفت سے معرا ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے۔ کہ برہم صفات مخصوصہ رکھتا ہے اور اس لیے بالکل جائز بات ہے۔ کہ شاستر اسے بیان کریں۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ برہم بذات خود روشن ہونے کے باعث الفاظ کے ذریعے ظاہر نہیں ہو سکتا کیونکہ رامانج کے مذہب نے یہ بات ثابت کر دی ہے، کہ بذات خود منور ہستی بھی مزید آگاہی کا موضوع ہو سکتی ہے۔ مقلدین شنکر بعض اوقات برہم کو بطور ایک بے صفت حالت کے بیان کیا کرتے ہیں۔ مگر ایسا کہنا بھی ایک صفت ہے۔ کیونکہ اس سے برہم کو موصوف کیا جاتا ہے مزید براں اگر برہم شاستروں کی عبارات کے ذریعے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ تب تو شاستر ہی بے معنی ہوں گے، یہ فرض کرنا بھی غلط ہے، کہ شاستر کے الفاظ برہم کی طرف ثانوی طریق پر اسی طرح اشارہ کرتے ہیں جس طرح کوئی شخص درخت کی طرف اس مطلب کے لیے اشارہ کرے۔ کہ چاند نظر آ جائے (شاکھا چندر درشن) کیونکہ طریقہ خواہ کچھ ہی ہو۔ شاستر برہم کو بیان کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ ایک بے تصور مراقبہ (اسم پرگیات سمادھی) بھی صفات سے بالکل معرا

باب ۲

نہیں ہوتا۔ البتہ اس حالت میں تصورات اور الفاظ کا استعمال نہیں ہو سکتا۔ اگر برہم کوئی سیرت نہیں رکھتا۔ تب یہ امر قابل تسلیم نہیں ہے، کہ شاستر اسے دور دراز کے اشارات کے ذریعے بیان کیا کریں۔ جو جملے برہم کو الفاظ سے پرے بتلاتے ہیں۔ وہ صرف یہ ظاہر کرتے ہیں۔ کہ برہم کی صفات غیر محدود ہیں۔ اس لیے مقلدین شنکر کی یہ بات بالکل ہی غیر معقول ہے، کہ برہم شاستروں سے ظاہر نہیں ہوتا۔

۷۔ اہل شنکر کی رائے میں ہر ایک معین علم باطل ہے۔ کیونکہ یہ اپنی ماہیت میں صدف و نقرہ کی مانند معین ہے۔ اگر ہر ایک شے معین باطل ہوا کرتی ہے۔ تب چونکہ تمام امتیازات تعین ظاہر کرتے ہیں اس لیے وہ سب کے سب باطل ہوں گے۔ اور اس کا آخری نتیجہ مسئلۂ وحدتِ وجود ہوگا۔ وینکٹ اس بیان کے بے سود ہونے کو ظاہر کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ ایسا نتیجہ اپنے تمام اجزا میں معین تصورات رکھتا ہے اور خود اس دعوے کی رو سے بھی بالکل غیر معقول ہے۔ مزید براں اگر علم معین باطل ہوتا ہے۔ تب تو کوئی تصدیق نہ ہونے کے باعث غیر معین علم بھی باطل ٹھیرے گا۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے، کہ دوسری آگاہیوں سے تائیدی شہادت کے سوائے ادراکات معین باطل ہوتے ہیں۔ کیونکہ ایک دھوکا پھر دوسرے دھوکوں سے تصدیق حاصل کر لینے پر بھی باطل ہوتا ہے اور آخری تصدیقی علم بھی مزید تصدیقات کے بغیر باطل ہوگا۔ اور تصدیقات کا سارا سلسلہ ہی جو اس پر انحصار رکھتا ہے۔ باطل ہو جائے گا۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے، کہ تصورات معین علتی تاثیر بخشی کو سہارا نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ہمارے تمام عملی تجربات معین تصورات پر مبنی ہوا کرتے ہیں۔ یہ بھی نہیں کہ سکتے۔ کہ اپنے اندر کلیات رکھنے والے تعلقات تصوری باطل ہوتے ہیں۔ کیونکہ نہ تو ان کی تردید ہوتی ہے اور نہ ہی وہ کسی طور پر مشکوک پائے جاتے ہیں۔ پس اگر تمام تعلقات مشخصہ کو باطل خیال کیا جائے۔ تب اس کا نتیجہ وحدت وجود کی بجائے مذہب نفی ہوگا۔ مزید براں اگر برہم کی فطرت معین ہے کے متعلق بیرونی اشیا کے متعلق ہمارے تصورات کی فطرت غیر معین سے نتیجہ نکالا جاتا

۴۲۱

باب ۲۰

ہے۔ تب تو امر اول الذکر کے بطلان کی تمثیل سے موخر الذکر کو بھی باطل خیال کیا جا سکتا ہے۔

۵۵۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ تمام معاملات باطل ہوتے ہیں۔ کیونکہ اگر منطقیانہ طور پر نتائج نکالے جائیں۔ تو انھیں اس بات کا ڈر لگا رہتا ہے، کہ ان کا مسئلہ رد ہو جاوے گا۔ کیا معلول جس علت سے پیدا ہوتا ہے اس کے ساتھ تعلق رکھتا ہے یا نہیں؟ پہلی صورت میں علت اور معلول ایک رشتے سے مربوط ہوتے ہیں اور اس لئے کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی، کہ معلول ہی علت سے پیدا ہو اور علت معلول سے پیدا نہ ہو۔ اور اگر علت معلول کے ساتھ تعلق رکھے بغیر ہی اسے پیدا کرتی ہے۔ تب کوئی شے بھی کوئی شے پیدا کر سکے گی۔ پھر اگر معلول علت سے مختلف ہو۔ تب تو جو چیزیں باہم مختلف ہوتی ہیں وہ ایک دوسری کو پیدا کرنے والی ہوں گی اور اگر وہ ایک ہی شے ہوتے ہیں۔ تب ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کو پیدا کرنے والا نہ ہو گا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ علت وہ ہے جو مستقلاً معلول سے مقدم ہو، اور معلول وہ ہے۔ جو سدا بعد میں آنے والا تالی ہوتا ہے۔ تب تو کسی چیز کو اپنی پیدائش کی پیشتر کی نفی سے پہلے ہی موجود ہونا چاہیئے۔ پھر اگر اس معلول کو ایک ایسی مادی علت سے پیدا شدہ تصور کیا جائے۔ جو متغیر ہو چکی ہے۔ تب یہ مزید سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ تغیرات دیگر تغیرات سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ غیر محدود استدلال دوری ہو گا۔ اور اگر معلول کو ایک ایسی علت سے پیدا شدہ مانا جائے جس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ تب وہ اس سارے زمانے میں برقرار رہے گا جس میں کہ معلول برقرار رہتا ہے۔ مزید براں ایک معلول اس موہومہ چاندی کی مانند ہے۔ جو نہ شروع میں موجود ہوتا ہے اور نہ آخر میں۔ کسی ہستی کی پیدائش نہ تو مثبت ہستی سے ہو سکتی ہے اور نہ منفی ہستی سے۔ کیونکہ ایک معلول۔ مثلاً صراحی۔ اپنی علت مٹی سے اس میں کوئی تغیر لائے بغیر پیدا ہو نہیں سکتا۔ دوسرے پہلو پر اگر پیدائش کو نفی سے تصور کیا جاتا ہے تب تو وہ خود بھی منفی ہو گی۔

اس لیے کسی طرح سے بھی ربط علتی کو دیکھا جائے۔ یہ پر از تضادات معلوم ہوتا ہے۔
وینکٹ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اس بارے میں اعتراض کہ آیا معلول اپنی پیدائش میں علت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے یا نہیں۔ اس نظریے سے دور ہو جاتا ہے کہ معلول علت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ مگر اس کے یہ معنی ہرگز نہیں۔ کہ جو شے بھی علت سے تعلق نہیں رکھتی وہ معلول ہوتی ہے۔ کیونکہ صرف بے تعلقی معلول کی پیدائش کا موجب نہیں ہوتی اس طور پر کہ صرف بے تعلقی ہی کسی شے کو کسی دوسری شے کے ساتھ بطور معلول مربوط کر دے گی۔ خاص طاقتیں جو علتی ہستی کے ساتھ متلازم ہیں۔ وہی معلولات مخصوصہ کی پیدائش کی ذمہ دار ہوا کرتی ہیں۔ اور موافقت اور اختلاف کے معمولی طریقے کے ذریعے ان کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ عناصر علتی کے باہمی تعلقات معلول کی طرف منتقل ہو جایا کرتے ہیں۔ یہ بات معلوم العوام ہے کہ علل خود سے بالکل ہی مختلف فطرت کے معلولات پیدا کرتی ہیں۔ جیسا کہ صراحی کمھار کے چکر اور چھڑی سے پیدا ہو جایا کرتی ہے۔ یہاں تک علت مادی بھی علت مادی بطور معلول سے مختلف ہوتی ہے اور یہ بات سچ مچ مانی جا چکی ہے، کہ معلول ایک متغیر علت (وِکرت) سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ علت میں کسی طرح کی تبدیلی یہاں تک کہ علت معاون کا قرب بھی ایک تغیر متصور ہوگا۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ کسی اور پھر ایک تبدیل شدہ علت سے کوئی اور ہر ایک معلول نمودار ہو سکتا ہے۔ کیونکہ غیر متبدل علت سے مناسب شرایط زمانی میں اور اجتماعی قوتوں کے تلازم سے معلول پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ خیال کرنا بھی نادرست ہوگا۔ کہ اس مفروضے میں کہ ایک معلول سلسلۂ تغیرات میں تحلیل کیا جا سکتا ہے۔ علت بطور متقدم غیر منفصل کے ناقابل دریافت ہوگی اور علت ناقابل دریافت ہونے کے باعث معلول بھی ناقابل توجیہ ہوگا۔ کیونکہ معلول ہی جانا اور پہچانا جاتا ہے اور یہ ایک علت کو فرض کرتا ہے۔ جس کے بغیر یہ وجود میں ہی نہ آ سکتا تھا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ معلول مدرک نہیں ہوتا یا مسترد ہو جاتا ہے۔ تب اس کا صاف جواب یہ ہے کہ عدم ادراک اور تباین

باب ۲ ۳۴۳

دونوں ہی معلولات ہیں اوران کی راہ سے ان سے انکار کرنا تبباین بالذات ہے۔

جب ایک علت مادی معلول میں بدل جاتی ہے۔ وہ اپنے بعض حصوں میں غیر متبدل رہتی ہے۔ بلکہ اس وقت بھی جب کہ وہ معلول دوسری اشیا میں جو اس کے معلولات کہلاتی ہیں بدل جاتا ہے اور ایسے خواص بھی ہوتے ہیں۔ جو صرف بعض معلولات میں پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ جب سونے سے کنگن تیار کیا جاتا ہے اور کنگن سے ہار تیار ہوتا ہے۔ سونے کی پائدار صفات کنگن اور ہار میں برابر موجود رہتی ہیں۔ لیکن کنگن کی صورت مخصوصہ ہار میں منتقل نہیں ہو جاتی۔ اور یہ اعتراض کہ اگر معلولات پیشتر ہی علت کے اندر موجود ہوں تب علتی عمل کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ کسی دوسرے موقع پر رد کیا گیا ہے اور یہ بتلایا گیا ہے کہ یہ کہنا کہ تمام معلولات صدف میں نقرے کی مانند باطل ہوتے ہیں غلط ہے۔ کیونکہ ان ظہورات موہومہ کی مانند معلولات مسترد نہیں ہوتے۔ یہ کہنا بھی غلط ہے۔ کہ چونکہ معلول شروع میں اور آخر میں موجود نہیں ہوتا اس لیے وہ درمیان میں بھی غیر موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ درمیان میں اس کی موجودیت کا براہ راست تجربہ ہوتا ہے۔ دوسرے پہلو پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ چونکہ معلول درمیان میں موجود ہوتا ہے۔ یہ ضرور ہی شروع اور آخر میں موجود ہوتا ہوگا۔

اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ بطور معلول تمام تصورات اختلاف ایک پائدار ہستی میں موہوم ہوا کرتے ہیں۔ جو ان تمام نام نہاد مختلف ہستیوں کے اندر ساری ہوتی ہے اور یہی ہستی ساری ہی حقیقی ہوتی ہے۔ اس مفروضے کے خلاف اہل شنکر سے دریافت کیا جا سکتا ہے کہ وہ کوئی ایسی ہستی بتلائیں جو برہم اور اودیا دونوں میں ساری ہو۔ یہ کہنا غلط ہوگا کہ برہم اپنے اندر بھی موجود ہے اور اودیا کے اندر بھی۔ کیونکہ برہم کوئی دہری ہستی نہیں رکھ سکتا اور نہ ہی اپنے پر آپ موہومہ صورت میں عاید ہو سکتا ہے۔

یہ بات کہ چونکہ وحدت شعلہ باطل ہوتی ہیں۔ اس لیے تمام ادراک ہی بدیہی طور پر باطل ہے۔ کیونکہ صورت اول میں تو دھوکا یکساں قسم کے شعلوں کے سریع اتحاد کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات تمام ادراکات پر صادق

باب ۲

نہیں آسکتی۔

جوہر (دردیہ) کے معنوں میں معلول علت کے اندر موجود ہوتا ہے۔ مگر معلولی حالت کے معنوں میں معلول علت کے اندر نہیں پایا جاتا۔ مقلدین شنکر کے اعتراضات کہ اگر معلولی حالت علت کے اندر نہیں پائی جاتی۔ تو یہ پیدا نہیں ہو سکتی اور اسی طرح کوئی بھی شے کسی شے سے پیدا ہو سکتی ہے۔ بے سود ہیں۔ کیونکہ معلولات ان قوائے مخصوصہ سے پیدا ہوا کرتے ہیں۔ جو زمانی ومکانی شرائط معین میں خود کو نمودار کیا کرتی ہیں۔

ایک سوال کیا جاتا ہے، کہ کیا معلولات ایک مثبت ہستی سے پیدا ہوتے ہیں یا منفی ہستی سے۔ یعنی آیا جب معلولات پیدا ہوتے ہیں کیا وہ جس جوہر کے حالات کے طور پر پیدا ہوتے ہیں وہ ان کے اندر برقرار رہتا ہے یا نہیں۔ وینکٹ کا جواب یہ ہے کہ جوہر موجود رہتا ہے۔ جب معلول پیدا ہوتا ہے۔ تب صرف حالات و شرائط میں ہی تبدیلی ہوا کرتی ہے۔ کیونکہ ایک معلول کی پیدائش میں صرف علتی حالت میں تبدیلی ہوا کرتی ہے نہ کہ علتی جوہر میں۔ اس طرح علت ومعلول میں صرف اس حد تک توافق پایا جاتا ہے۔ جہاں تک کہ جوہر یا ہستی کا تعلق ہے۔ ان کے حالات کے تعلق میں نہیں، کیونکہ علتی حالت کے نفی ہونے پر ہی معلولی حالت نمودار ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ بھی کہا جاتا ہے۔ کہ چونکہ معلول نہ تو مستقل طور پر موجود ہوتا ہے۔ اور نہ غیر موجود۔ اس لیے وہ باطل ہوتا ہے۔ مگر یہ بات صاف طور پر غلط ہے۔ کیونکہ یہ بات کہ ایک ہستی بعد میں منہدم ہو سکتی ہے۔ یہ معنی نہیں رکھتی۔ کہ وہ اس وقت بھی غیر موجود تھی جب کہ اس کا ادراک ہو رہا تھا۔ انہدام کے معنی یہ ہیں۔ کہ ایک ہستی جو ایک وقت خاص پر موجود تھی۔ دوسرے وقت میں نہیں رہی۔ اور تناقض کے یہ معنی ہیں کہ مدرک کوئی شے اس وقت بھی غیر موجود ہے۔ جب کہ اس کا ادراک ہو رہا ہو۔ صرف نیستی انہدام نہیں ہے۔ کیونکہ اس طرح تو پیدائش سے پیشتر کی نفی کو بھی انہدام کہنا پڑے گا اس لیے کہ وہ بھی بے بود ہوتی ہے بعد کے وقت میں غیر موجود ہونا بھی انہدام نہیں ہے۔ کیونکہ تب تو اشیائے موہومہ کو بھی انہدام کہا جا سکے گا۔ صدف اور نقرے کی مثال انہدام کی مثال نہیں ہے۔ وہ تو صاف طور پر تجربے میں تناقض کی مثال ہے۔ پس اگر

۴۴۳

باب ۲

پیدائش۔ انہدام اور نیستی کے تصور کی تحلیل کی جائے تو یہ ظاہر ہو جائے گا۔ کہ معلول کے تصور کو کبھی موہومہ خیال نہیں کر سکتے۔

۵۷۔ کہا جاتا ہے کہ برہم کی فطرت سرور خالص (آنند) ہے لیکن آنند کے لفظ کو خواہ کسی معنی میں بھی استعمال کیا جائے۔ اس بات کا ثابت کرنا ممکن نہ ہوگا۔ کہ برہم کی فطرت سرور محض ہے۔ کیونکہ آنند وہ شے ہے۔ جس کی آگاہی خوشگوار تجربہ پیدا کرتی ہے۔ تب اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ برہم جانا جا سکتا ہے۔ اور اگر اس کے معنی صرف ایک خوشگوار تجربہ ہوں تو برہم محض ایک شعور غیر معین نہ ہوگا۔ اور اگر اس کے معنی ایک خوشگوار انداز ہیں۔ تب ثنویت لازم آئے گی۔ اور اگر اس کے معنی درد کی عدم موجودیت ہو۔ تب برہم ایک مثبت ہستی نہ ہوگا اور اس بات کو سب ہی مانتے ہیں۔ کہ برہم غیر جانب دار ہے۔ علاوہ ازیں خود مقلدین شنکر کشف برہم کی حالت کو بے خواب نیند کی حالت کی مانند ایک مثبت حالت خیال کرتے ہیں۔ اس لیے خواہ کسی طریق سے اس بیان پر غور کیا جائے۔ کہ غیر معین برہم سرور محض کی فطرت رکھتا ہے یہ ناجایز اور ناقابل حمایت ثابت ہوتا ہے۔

۳۴۵

۵۸۔ اگر برہم کو غیر معین مانا جائے۔ تب اس کی ابدیت قایم نہیں رہ سکتی۔ اگر ابدیت کے معنی کل زمانوں میں موجود رہنے کے ہوں۔ تو اودیا بھی ابدی شمار ہو گی۔ کیونکہ اس کا تعلق بھی کل زمانے کے ساتھ ہے اور خود زمانے کو اس کی اپنی پیدائش خیال کیا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ کل زمانے سے تعلق کے معنی کل زمانے میں موجود ہونا نہیں ہیں تو تمام زمانوں میں موجود ہونے کو ابدیت کہنا غلط ہو گا۔ کیونکہ صرف یہی کہنا کافی ہو گا۔ کہ خود ہستی ہی ابدی ہے۔ محض ہستی سے متمیز "تمام زمانے کی شمولیت" ہستی اور ابدیت کا فرق ظاہر کرتی ہے۔ اس طرح ابدیت کے معنی تمام زمانے میں ہستی کے ہوں گے۔ یہ بات اودیا پر بھی صادق آتی ہے۔ ابدیت کی یہ تعریف کہ وہ زمانے میں ختم نہیں ہوتی درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تعریف تو خود زمانے پر عاید ہو گی۔ جو زمانے کے اندر کبھی ختم نہیں ہوتا۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ ابدیت کے یہ معنی ہے کہ وہ آغاز و انجام میں مسترد نہیں ہوتی۔ کیونکہ تب تو ظہور عالم بھی ابدی ہو گا۔ اس امر کا

سمجھنا آسان نہیں کہ مقلدین شنکر شعور کو کس طرح ابدی تصور کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ بات معمولی شعور کے متعلق کہی جائے۔ تب وہ تو ادراکی تجربے کے برخلاف ہے اور اگر یہ شعور برترین کے متعلق کہی جائے۔ تو یہ براہ راست تجربے کے خلاف ہے۔ مزید براں ابدیت کو بطور جوہر کے بھی خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ تب ہی تو یہ تنویر بالذات کے ساتھ ایک ہو گی اور اس کا محمول ہونا جیسا کہ برہم ابدی ہے۔ غیر ضروری ہو گا۔ اگر اسے ایک قابل علم کیفیت خیال کیا جائے۔ اور اگر یہ صفت شعور میں ہستی رکھتی ہے۔ تب شعور قابل دانست ہو جائے گا۔ اور اگر یہ شعور میں موجود نہیں ہوتی تو اس کے علم میں شعور کی ابدیت مفہوم نہ ہو گی۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کہ جو شے غیر مخلوق ہے وہ ابدی ہوتی ہے۔ کیونکہ تب تو پیدائش کے پیشتر کی نفی بھی ابدی ہو گی۔ اگر یہ کہا جائے کہ کوئی بھی مثبت ہستی جو غیر مخلوق ہو۔ ابدی ہوتی ہے۔ تب اودیا بھی ابدی ہو گی۔ اس طرح خواہ کسی طرح سے بھی غیر معین شعور منزہ کی ابدیت کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس میں کامیابی نہیں ہوتی۔

۱۶۔ مقلدین شنکر اکثر اوقات کہا کرتے ہیں۔ کہ آتما کی وحدت ہے۔ اگر یہاں آتما سے مراد جیو ہو تو صاف طور پر جیووں کو ایک خیال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ امر معلوم العوام ہے کہ دوسرے لوگوں کے تجربات کبھی بھی اپنے معلوم نہیں ہوتے۔ نہ یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ ہم سب کا شعور ایک ہے۔ ورنہ ہم میں سے ہر ایک دوسرے کے دل کو جان سکے گا۔ نہ ہی یہ بات ثابت ہو سکتی ہے کہ ہماری اندرونی ہستی ایک ہے۔ کیونکہ اس کے معنی بھی ہماری آتماؤں کی عینیت نہیں ہو سکتے۔ یہ عالمگیر ہستی کا خیال کر سکتے ہیں۔ مگر اس کے معنی ہستی کی عینیت نہیں ہوں گے۔ مزید براں آتماؤں کی عینیت کو حقیقی خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ خود آتماؤں (جیووں) کو ہی غیر حقیقی مانا جاتا ہے۔ اور اگر جیووں کی عینیت

۲۴۶

باب ۲۰

غیر حقیقی ہے۔ تب کوئی وجہ ہی نہیں کہ ایسا مسئلہ ثابت کیا جائے۔ بہرحال جب ہم اپنی تجربی زندگی پر غور کرتے ہیں۔ ہمیں جیووں کا اختلاف ماننا ہی پڑتا ہے اور کوئی بھی ثبوت نہیں ہے۔ جس سے جیووں کی وحدت ثابت ہو سکے۔ اس لیے اہل شنکر کی مانند یہ سوچنا کہ آتما ایک ہے۔ غلط ہے۔

میگھ ناداری

میگھ ناداری ولد اترے ناتھ سوری مدرسۂ رامانج کے ارکان اولین میں سے معلوم ہوتا ہے۔ اس نے کم از کم دو کتابیں لکھی ہیں۔ نیائے پرکاشکا اور نیائے دیومنی۔ دونوں ہی اب تک قلمی نسخوں کی صورت میں موجود ہیں۔ اور ان میں سے صرف موخرالذکر مصنف ہذا کو دستیاب ہو سکی ہے۔ پرمانوں کے متعلق رامانج کے نظریے کے متعلق میگھ ناداری کے اہم اضافات کو وینکٹ ناتھ کے عنوان سے کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔ اس لیے یہاں فلسفۂ رامانج کے متعلق اس کے دیگر چند خیالات کو ظاہر کیا جائے گا۔

سوتہ پرامانیہ واد۔ وینکٹ اپنی تصانیف تتو مکتا کلاپ اور سرو ارتھ سدھی میں کہتا ہے۔ کہ تمام علم اشیا کو اس طرح سے ظاہر کرتا ہے جیسی کہ وہ ہیں۔ یہاں تک کہ غلطیاں بھی کم از کم اس حد تک سچائی رکھتی ہیں۔ جہاں تک کہ وہ غلطیوں کے معروض کو بیان کرتی ہیں۔ غلطی بعض باطل (خراب) کرنے والے حالات سے نمودار ہوا کرتی ہے [1] جب یہ علم ہوتا ہے، کہ صراحی موجود ہے۔ تب موضوع کی موجودگی اس علم کی درستی ثابت کرتی ہے اور اس درستی کا پتا اس علم سے لگتا ہے، کہ صراحی موجود

[1] - سرو ارتھ سدھی صفحہ ۵۵۴۔

باب ۲

ہے۔ بلکہ جہاں صدف میں نقرے کا علم ہوتا ہے۔ وہاں بھی خارجی نقرے کی ہستی کا علم اس علم میں مفہوم ہوتا ہے اور اس طرح غلط علم میں بھی اس حد تک صحت ذاتی موجود ہوتی ہے۔ جہاں تک کہ وہ اپنے معروض ادراک کی ہستی رکھتا ہے۔

۳۴۷

لیکن میگھ ناداری جو غالباً وینکٹ سے پہلے گزرا ہے سوتہ پرامانیہ کے متعلق کچھ مختلف سا بیان دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ صحتِ علم (پرامانیہ) تعلم کی سمجھ سے صدور پاتی ہے۔ کیونکہ اس صحت کی علت کا ہونا ضروری ہے اور اس کے سوائے اور کوئی علت دکھلائی نہیں دیتی۔

اہل نیائے میمانسکوں کے مسئلہ سوتہ پرامانیہ کے خلاف دلیل دیتے ہوئے یہ رائے رکھتے ہوئے خیال کئے جاتے ہیں۔ کہ بذات خود صحتِ علم کی ہر صورت میں پیدا ہونے والی خیال نہیں کی جا سکتی کیونکہ میمانسکوں کی رائے ہیں وید ابدی ہیں اور اس لیے ان کے بذات خود ثابت ہونے کو پیدا شدہ خیال نہیں کر سکتے۔ بذات خود صحت صرف بعض صورتوں میں پیدا نہیں ہوا کرتی۔ کیونکہ اگر یہ بات ہوتی۔ تب یہ دعویٰ کہ تمام تعلمات بذات خود ثابت ہوتے ہیں۔ درست نہ ہوتا۔ اس لیے صحیح نظریہ یہ ہے کہ صرف وہی علم بذات خود ثابت ہوتا ہے۔ جو تجربے سے رد نہ ہو۔ بذات خود صحت کو ایک خاص قوت (اشرم) بھی نہیں کہ سکتے۔ کیونکہ ایسی قوت ناقابل احساس ہونے کے سبب سے بذریعۂ انومان (استخراج) یا کسی اور وسیلے سے جانی جاتی ہے۔ اور نہ اسے ان حواس کے ساتھ ایک خیال کیا جا سکتا ہے جن کے ذریعے علم حاصل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ایسے آلاتِ حس کی ہستی خود علمِ محض سے نتیج ہوتی ہے۔ نہ کہ صرف علمِ صحیح سے۔

اہل تنکر کے خلاف دلایل پیش کرتے ہوئے نیایک لوگ یہ کہتے ہوئے خیال کئے جاتے ہیں، کہ چونکہ ان کے نظریے کے مطابق علم بذات خود منور ہوتا ہے۔ اس لیے صحت کا فیصلہ نہ تو غیر مستردد تجربے سے ہو سکتا ہے اور نہ کسی اور ذریعے سے۔ اور چونکہ ان کے خیال میں ہر شے باطل ہے۔

ان کے نظام میں صحت اور عدم صحت کے امتیاز کی کوئی گنجایش ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ان امتیازات کو تسلیم کیا جائے تو ثنویت لازم آئے گی۔ اس کے متعلق میگھ ناداری کہتا ہے، کہ اگر بذات خود ثبوت کو نہ مانا جائے۔ تو صحت کے تصور کو ہی بالکل ترک کرنا پڑے گا۔ کیونکہ اگر صحت کو علم کی صحیح شرایط کے علم یا عدم نقایص سے پیدا شدہ تصور کیا جائے تو ایسے علم کو بذات خود ثابت ماننا پڑے گا۔ ورنہ اسے کسی اور علم پر منحصر ماننا ہوگا اور اس علم کو کسی اور علم پر۔ اور اس کے معنی استدلال دوری ہوں گے۔ اس لیے علم کو اس کی اپنی فطرت میں ہی بذات خود ثابت سمجھنا ہوگا۔ اور یہ صرف اسی حالت میں غیر درست متصور ہوتا ہے۔ جب کہ علم کے اسباب کے نقایص، واجزائے حجز بہ دیگر بعض ذرایع سے معلوم ہو جاتے ہیں لیکن کمارل کے مقلدین جس طریق سے بذات خود ہونا ثابت کرتے ہیں۔ وہ نکتہ چینی کے لایق ہے۔ کیونکہ ان کے نظام کے مطابق علم کی ہستی کو موضوعات کے انکشاف سے منتج کیا جاتا ہے اور یہ نتیجہ علم کے بذات خود ثابت ہونے کی طرف آگے نہیں لیجا سکتا اور یہ خیال کہ بذات خود صحیح ہونے کے موجب وہی اجزائے ترکیبی ہوتے ہیں جو علم پیدا کرتے ہیں۔ ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ حواس بھی ذرایع علم ہو سکتے ہیں اور یہ ناقص ہونے کا امکان رکھتے ہیں۔ پھر یہ کہا جاتا ہے، کہ جو علم معروض کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے (تتھا بھوت)۔ وہ صحیح ہوتا ہے اور جو اس کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا ہے۔ وہ غیر صحیح ہوتا ہے اور یہ صحت اور عدم صحت خود علم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ میگھ ناداری اس کا یہ جواب دیتا ہے، کہ اگر یہ مناسبت معروض صفت ہو۔ تب اس سے علم کا بذات خود صحیح ہونا ثابت نہیں ہوتا اور اگر یہ علم کی صفت ہو۔ تب تو حافظے کو بھی بذات خود ثابت خیال کرنا ہوگا۔ کیونکہ اس میں بھی مناسبت موجود ہوتی ہے۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے، کہ بذات خود صحت پیدا ہوتی ہے یا جانی بھی جاتی ہے۔ پہلی صورت میں، بذات خود صحت کی خود اظہاری کا دعویٰ ترک کرنا پڑے گا اور دوسری صورت میں کمارل کا خیال رد

باب ۲۰

ہونے سے بچ نہیں سکتا۔ کیونکہ اس کی روح سے علم خود انکشاف معروضات کا نتیجہ ہونے سے اس کا بذات خود ثابت ہونا صاف طور پر خود اظہاری نہیں رکھ سکتا۔

میگھ ناداری کا دعوےٰ ہے کہ کشف (انوبھوتی) اپنے ساتھ اپنا ثبوت رکھتا ہے۔ انکشاف علم اپنے ساتھ اپنی صحت کا یقین بھی رکھتا ہے۔ عدم صحت کے اشارات دیگر ذرایع سے حاصل ہوتے ہیں۔ کشف بذات خود حافظے سے جداگانہ شے ہے لہ اس دعوے کا سارا زور اس نظریے پر ہے، کہ ہر ایک شے کا تعلم اپنے ساتھ اپنی صحت کا احساس رکھتا ہے اور چونکہ یہ بات تعلم کے ساتھ نمودار ہوتی ہے۔ ان معنوں میں تمام تعلمات درست ہوتے ہیں۔ اس قسم کی بذات خود صحت پیدا نہیں ہوا کرتی۔ بلکہ عملی طور پر خود علم کے ساتھ ایک ہوتی ہے۔ میگھ ناداری بتلاتا ہے، کہ یہ نظریہ صاف طور پر۔ رامانج کی اس تعریف ذاتی صحت (سوتہ پرامانیہ) کے خلاف ہے۔ کہ جو شے پیدا ہوتی ہے۔ وہ علم کی علت ہوتی ہے۔ مگر اس خصوص میں رامانج کے بیان کے معنی اور طرح لینے واجب ہیں لیکن عرفان ایزدی اور نجات یافتہ ارواح کے ابدی اور غیر مخلوق ہونے کے باعث کوئی بھی نظریہ جو ذاتی صحت کو اسی ذریعے سے ایک پیدایش بتلاتا ہے جس سے علم پیدا ہوتا ہے۔ ان کے تعلق میں قابل اطلاق نہیں ہو سکے گا۔ ٹہ

زمانہ۔ میگھ ناداری کی رائے میں زمانہ کوئی جداگانہ ہستی نہیں ہے۔ وہ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بہت زور لگاتا ہے۔ کہ خود رامانج نے ہی برہم سوتر پر اپنی تفسیر۔ ویدانت دیپ اور ویدانت سار میں اس خیال کو رد کیا ہے۔ کہ زمانہ ایک جداگانہ ہستی ہے۔ زمانے کا تصور منطقہ البروج ۳۴۹

لہ۔ نیائے دیومنی صفحہ ۳۱۔

ٹہ۔ نیائے دیومنی صفحہ ۳۸۔

میں آفتاب کے لحاظ سے زمین کے محل وقوع سے پیدا ہوتا ہے۔ بدلنے والا مکان ارضی ہی سورج کی نسبتی مواقع سے مشروط ہو کر بصورت زمانہ نمودار ہوتا ہے[1] یہ خیال وینکٹ کے اس خیال سے بالکل ہی مختلف ہے جس کا ذکر بعد میں آئے گا۔

کرم اور اس کے پھل۔ میگھ ناداری کی رائے میں کرم ایشور کی خوشنودی اور ناخوشنودی کے ذریعے پھل لایا کرتے ہیں۔ اگرچہ عام طور پر کرموں (اعمال) کو ہی نیک اور بد کہا جاتا ہے۔ لیکن باضابطہ طور پر یہ کہنا چاہئے کہ نیکی اور بدی کو کرموں کے پھل ہوتے ہیں۔ اور یہ پھل پرماتما کی خوشنودی یا اور ناخوشنودی کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ زمانۂ ماضی میں نیک کاموں کی مزاولت مستقبل میں ویسے ہی کاموں کے حق میں معاون میلانات صلاحیات اور حالات پیدا کرتی ہے اور اعمال بد کا ارتکاب مستقبل میں برے کاموں کی راہ پر لے جایا کرتا ہے۔ موت کے وقت بھی کوئی دھرم اور ادھرم نہیں ہوتا۔ بلکہ ایشور کی خوشنودی اور ناخوشنودی جو فرد کے اعمال کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس کی سکھ دکھ کی فطرت اور دوسرے جنم کے وقت اس کے میلانات نیکی و بدی کی فطرت اور وسعت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اعمال کے پھل سورگ اور نرک اور اس زمینی زندگی میں بھوگے جاتے ہیں۔ مگر اس وقت نہیں جب کہ انسان سورگ یا نرک سے زمین کی طرف آتا ہے۔ کیونکہ اس وقت سکھ دکھ کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ تب وہ انتقالی کی حالت میں ہوتا ہے اور سوائے ان یگیوں کے کہ جو اپنے ابنائے جنس کو ضرر یا ایذا پہنچانے کے لیے کئے جائیں باقی تمام یگیوں میں جانوروں کو مار دینے میں کوئی بھی گناہ نہیں ہے۔ جو سورگ میں رسائی اور اسی قسم کے دیگر خوشگوار مقاصد کے لیے کیے جاتے ہیں[2]

---

[1] نیائے دیومنی صفحہ ۱۶۸۔

[2] ؍؍ ؍؍ صفحہ ۲۴۳-۲۶۸۔

باب ۲۰

واتسیہ ورد

ویدوں کے اس حکم کے مطابق کہ انسان کو وید کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ واتسیہ ورد اپنی تصنیف پرمیہ مالا شبر بھاشیہ کے خلاف یہ خیال ظاہر کرتا ہے، کہ ویدک عبارات کے صرف واقعی مطالعے سے ہی وید کا حکم پورا ہوجاتا ہے اور یہ ویدک فرمان ان عبارات کے معنی معلوم کرنے کے لیے نہیں کہتا۔ ایسی کھوج عام روح تجسس اور قربانیوں کی عملی تکمیل کے مختلف استعمالات کو جاننے کی خواہش سے صدور پاتی ہے۔ اور یہ ویدک فرمان (ودھی) کے اجزا نہیں ہیں۔

۳۵۰

واتسیہ ورد کی رائے میں ویدک فرمان اور برہم کی جگیاسا (کھوج) شاستر متحدہ کے اجزا ہیں۔ یعنی برہمہ کی کھوج ویدک فرمان کے مطابق یا اس کے سلسلے میں ہوتی ہے اور وہ اپنی تائید میں بودھاین کا حوالہ دیتا ہے شنکر کا خیال تھا۔ کہ میمانسا کا مطالعہ لوگوں کی ایک جماعت کے لیے مقصود تھا۔ مگر لازمی طور پر ان لوگوں کے لیے نہیں۔ جو برہم کے تتو کی کھوج کرتے ہیں۔ پورب میمانسا اور اُتر میمانسا مختلف مقاصد کے لیے اور مختلف مصنفوں کے قلم سے لکھے گئے ہیں۔ اس لیے انھیں ایک ہی متحدہ تصنیف کے کلی طور پر باہم مربوط دو اجزا خیال نہیں کرنا چاہیے۔ مگر واتسیہ ورد۔ بودھاین کی پیروی کرتا ہوا اس بات سے اتفاق نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے، کہ اگرچہ پورب میمانسا اور اُتر میمانسا مختلف مصنفین کے قلم سے ہیں۔ مگر دونوں ہی ایک مشترکہ نظریہ پیش کرتے ہیں اور اس لیے ان دونوں کو ایک ہی کتاب کے دو باب خیال کیا جا سکتا ہے۔

واتسیہ ورد، شنکر کے اس نظریے کا حوالہ دیتا ہے کہ اگر پورب میمانسا

دنیا کی حقیقی ہستی کا قایل ہے تو برہم سوتر کا منشا اس سے انکار ہے۔ اور اس لیے ان دونوں شاستروں کا ایک مقصد نہیں ہو سکتا وہ دنیا کو حقیقی بتلاتا ہوا اس کے خلاف آواز بلند کرتا ہے۔ شنکر کی یہ دلیل کہ جو کچھ جانا جا سکتا ہے۔ لازمی طور پر باطل ہے۔ یہ معنی رکھے گی کہ خود آتما بھی باطل ہے۔ کیونکہ اکثر اپنشدوں میں آتما کے قابل ادراک ہونے کا ذکر آتا ہے۔ اس کا دنیا کے باطل ہونے کا اعلان یہ معنی بھی رکھے گا، کہ خود بطلان ہی باطل ہے، کیونکہ یہ بھی ایک جزو عالم ہے۔ یہ دلیل شنکر کو مقبول ہونی چاہیے۔ کیونکہ وہ خود اس دلیل کو مذہب نفی کے خلاف استعمال کرتا ہے۔

مقولۂ اختلاف کے بارے میں مقلدین شنکر کے انکار کے متعلق واقسیہ ورد کہتا ہے کہ مخالف کسی طرح بھی اس امر واقعہ سے انکار نہیں کر سکتا کہ اختلاف دیکھا جاتا ہے کیونکہ اس کے تمام دلایل قبولیت اختلاف پر مبنی ہیں۔ اگر اختلاف کا وجود ہی نہ ہو۔ تو نہ کوئی جانب ہو گی اور نہ کوئی نظریہ قابل تردید ہو گا۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ مقولہ اختلاف کا ادراک ہو سکتا ہے۔ تب تو مخالف کو یہ بات بھی ماننی پڑے گی۔ کہ اس قسم کا ادراک ضرور ہی ایک خاص اور موزوں علت رکھتا ہو گا۔ تصور اختلاف میں خاص توجہ کے لایق یہ امر ہے۔ کہ یہ دوسرے (غیر) کو بطور اپنے جزو کے اپنی بناوٹ میں رکھتا ہے۔ ہر ایک شے اپنی فطرت میں دو طرح کی صفات مخصوصہ رکھتی ہے۔ ایک تو وہ صفاتِ مخصوصہ جن میں وہ اپنی ہم جماعت اشیا کے ساتھ عالمگیر مشابہت رکھتی ہے اور دوسری وہ صفات خاص جن کے اعتبار سے وہ دوسروں سے مختلف ہوتی ہے۔ اپنے دوسرے پہلو میں وہ اپنے غیروں کو بھی اپنے اندر جگہ دیتی ہے۔ جب کسی شے کو مختلف کہا جاتا ہے۔ تب اس کے یہ معنی نہیں ہوا کرتے کہ اختلاف اور وہ شے ایک ہی بات ہیں یا اختلاف اس کا دوسرا نام ہے۔ بلکہ یہ مراد ہوتی ہے۔ کہ جو شے مختلف ہے۔ وہ دیگر ہستیوں کے ساتھ بھی بیرونی تعلق رکھتی ہے۔ دیگر اشیا کے ساتھ یہ خارجی تعلق کو جب

۳۵۱

باب ۲۰

شے کے ساتھ ذہن کے روبرو لایا جاتا ہے۔ تب اس سے اختلاف کا ادراک ہوتا ہے۔

اختلاف کے تصور میں وہ نفی کا تصور شامل ہوتا ہے۔ جو غیریت کے تصور میں پایا جاتا ہے۔ اگر یہ نفی اپنی ماہئیت میں اس شے سے مختلف ہو۔ جسے مختلف یا دوسری اشیا کا غیر خیال کیا جاتا ہے۔ تب چونکہ یہ نفی بذریعہ ادراک براہ راست نہیں جانی جا سکتی۔ اختلاف بھی ادراک کے ذریعے براہ راست نہیں جانا جا سکتا۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے واتسیہ وردنفی (ابھاؤ) کے ایک خاص معنی بتلاتا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ کسی دوسری شے کے اندر کسی شے کی نفی کا تصور اس لیے پایا جاتا ہے، کہ دوسری شے ایک ایسی صفت مخصوصہ رکھتی ہے۔ جو پہلی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس طرح نفی کا تصور ایک ایسی شے کی متبدل صفت مخصوصہ سے صدور پاتا ہے۔ جس میں نفی کا اقرار کیا گیا ہے۔ مقلدین شنکر میں سے بہت سے لوگ بھی نفی کو مثبت خیال کرتے ہیں۔ مگر وہ اسے بذات خود ایک ایسا خاص مقولہ خیال کرتے ہیں۔ جو عدم ادراک کے خاص پرمان کے ذریعے محل نفی میں مدرک ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ مثبت ہے۔ مگر ان کے خیال میں اس کا تصور ان شے مدرک کی متبدل ماہیت مخصوصہ سے پیدا نہیں ہوتا۔ جس میں نفی کا اقرار ہوتا ہے۔ کسی شے میں نفی کا بطور ایک دوسری شے کی غیریت کے نمودار ہونا یہ معنی رکھتا ہے، کہ دوسری شے پہلی شے کی اس صفت خاص کے طور پر موجود رہتی ہے۔ جو ایمائے غیریت کو ممکن بناتی ہے۔

نیز واتسیہ ورد اس بات پر خاص زور دیتا ہے کہ برہم کے متعلق ستیہ گیان۔ اننت وغیرہ کے اشارات اس بات کا ثبوت نہیں۔ کہ ایشور اپنے اندر یہ صفات رکھتا ہے اور ویدانتیوں کا یہ کہنا کہ یہ سب کے سب برہم کے وجود واحد کی طرف اشارہ دیتے ہیں۔ باطل ہے۔ نیز وہ برہم غیر محدود اور بے نہایت ذات کو بیان کرتا ہوا ان معنوں کی پورے طور پر

وضاحت کرتا ہے جن میں دنیا اور ارواح کو برہم کا جسم خیال کیا جا سکتا ہے اور ارواح کا وجود خدا کے لیے ہے جو ان کا انتہائی مقصود ہے۔ اور وہ اس کتاب میں سنیاسیوں کے سر منڈوانے اور جنیو پہننے وغیرہ رسوم خارجیہ کے متعلق بھی بحث کرتا ہے۔

وردا اپنی تصنیف تتو سار میں رامانج بھاشیہ کے بعض دل چسپ امور کو جمع کر کے ان کی نثر و نظم میں تشریح کرتا ہے ان میں سے بعض امور یہ ہیں (۱) یہ نظریہ کہ خدا کی ذات منطقیانہ طور پر ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور صرف نقلی شہادت کی بنا پر مانی جا سکتی ہے۔ (۲) عبارت کپیاسس کی مانند اپنشدوں کی بعض اہم عبارات کی خاص تشریح۔ (۳) رامانج کے خیال کے مطابق ویدانت کے ضروری ادھیکرنوں پر بحث کے نتایج۔ (۴) یہ مسئلہ کہ نفی بھی ایک طرح کا اثبات ہے۔ (۵) ظاہری طور پر موحدانہ اور ثنوی عبارات کی تشریح۔ (۶) دنیا کی حقیقت وغیرہ کے متعلق بحث۔

تتو سار اپنے اوپر ایک مزید شرح کا موجب ہوئی۔ جس کا نام رتن سارنی ہے۔ جو بادھولا وینکٹ آچاریہ کے بیٹے بادھولا وردگرو کے مرید بادھولا نرسنگھ گرو کے لڑکے ویر راگھوداس نے تصنیف کی ہے۔ واتسیہ ورد کی دیگر تصانیف میں سے چند ایک یہ ہیں۔ سارارتھ چتشٹے آرادھنا سنگرہ۔ تتو نرنے۔ پرپن پارجات۔ یتی لِنگ سمرتھن۔ پرمیش۔ نینے۔

رامانج آچاریہ دوم عرف نوا میود

رامانج آچاریہ دوم جو پدم نابھ آریہ کا لڑکا تھا۔ اتری خاندان سے تھا۔

لہ۔ اپنی تصنیف تتو نرنے میں وہ اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ شرتی کی تمام اہم عبارتیں ثابت کرتی ہیں کہ نارائن سب سے اونچا دیوتا ہے وہ اس کتاب میں پرمیش نینے کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں اس نے مزید تفصیل کے ساتھ اس موضوع پر بحث کی ہے۔

باب ۲۰

وہ مذہب رامانج کے مشہور مصنف وینکٹ ناتھ کا ماموں تھا۔ اس نے ایک کتاب نیائے کلیشن لکھی ہے۔ جس کا حوالہ وینکٹ کی سروارتھ سدھی میں اکثر دفعہ پایا جاتا ہے۔ اس نے ایک اور کتاب موکش سدھی بھی لکھی ہے۔ رامانج کے خیالات پر اس کی بعض تشریحات کا حوالہ جیساکہ رامانج کے نظریۂ علم کو وینکٹ بیان کرتا ہے۔ پیشتر ہی دیا جا چکا ہے۔ اس کی دیگر تصانیف کا مختصر ذکر بیان کیا جاتا ہے۔

نفی۔ رامانج دوم نفی کو بطور ایک جداگانہ مقولے کے تسلیم نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے کہ کسی شے کی نفی کے معنی صرف ایک دوسری شے کے ہیں جو اس سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ مثلاً صراحی کی نفی ظاہر کرتی ہے، کہ اس سے مختلف کوئی دوسری شے موجود ہے۔ پس نفی کا حقیقی تصور صرف "اختلاف" ہے۔ ایک نفی کو ایک مثبت شے کے منافی طور پر بیان کیا جاتا ہے اور اس واسطے کسی مثبت شے کے تعلق کے بغیر نفی کا کسی طرح پر بھی تصور نہیں کیا جا سکتا۔ مگر ایک مثبت ہستی کبھی حوالۂ نفی کے ذریعے اپنی تشریح کی محتاج نہیں ہوا کرتی۔ اور یہ بات بھی معلوم العوام ہے۔ کہ نفی کی نفی ایک مثبت شے کے وجود کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی۔ نفی کی ہستی نہ تو ادراک سے مانی جا سکتی ہے اور نہ ہی استخراج یا انتاج کے وسیلے سے وینکٹ اس خیال کی مزید تشریح کرتا ہوا کہتا ہے، کہ نفی میں غیر موجودیت کا تصور مفروض نفی سے ایک مختلف قسم کی زمانی یا مکانی صفت مخصوصہ کے ساتھ ربط رکھنے سے پیدا ہوتا ہے چنانچہ جب یہ کہا جاتا ہے، کہ یہاں کوئی صراحی موجود نہیں ہے تب اس کے صرف یہی معنی ہوتے ہیں۔ کہ صراحی کسی اور جگہ وجود رکھتی ہے۔ یہ دلیل دی جاتی ہے، کہ نفی کو کسی مثبت شے کی ہستی خیال نہیں کیا جا سکتا اور یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ اگر نفی کو بطور نفی خیال نہیں کیا جا سکتا۔ تب نفی کی نفی کو ایک مثبت شے کی ہستی خیال کر سکتے ہیں۔ ٹھیک جس طرح جو لوگ نفی کے قایل ہیں۔ وہ نفی اور مثبت شے کی ہستی کو ایک دوسری کی

۳۵۳

منافی خیال کیا کرتے ہیں۔ اسی طرح رامانج بھی مثبت اشیائی ہستی اور نفیات کو اپنے مختلف خواص مکانی و زمانی میں باہم منافی خیال کرتا ہے۔ اس لیے نفی کو ایک جداگانہ مقولہ ماننا ضروری نہیں ہے۔ جب ایک موجود شے کا منہدم ہونا بیان کیا جاتا ہے۔ تب اس کے معنی تبدیل حالت ہوا کرتے ہیں۔ پیدائش سے پہلے کی نیستی (پراگابھاو) اور فنا کے بعد کی نیستی (پردھونس آبھاو) اس سے زیادہ کوئی معنی نہیں رکھتے۔ کہ دو مثبت حالتیں یکے بعد دیگرے ظہور میں آتی ہیں۔ اور ایسی حالتوں کا بے نہایت سلسلہ ہو سکتا ہے۔ اگر اس نظریے کو قبول نہ کیا جائے، اور اگر فنا کے بعد کی نیستی (پردھونس آبھاو) اور پیدائش سے پہلے کی نیستی (پراگابھاو) کو نفی کی مقولات مختلفہ خیال کیا جائے۔ تب پیدائش کے نفی متقدم کا انہدام اور انہدام کی پیدائش کا نفی متقدم نفیات کے اس سلسلۂ بے نہایت پر انحصار رکھیں گے۔ جو دور تسلسل کا موجب ہوگا۔ ایک حالت جدید کے تواتر کو ہی پرانی حالت کا انہدام خیال جاتا ہے۔ پہلی حالت موخر الذکر حالت سے مختلف ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ نفی خلائے محض ہے اور وہ کسی مثبت شے کی طرف اشارہ نہیں دیتی۔ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو ایک پہلو میں نفی بھی بے علت ہوتی۔ اور دوسرے پہلو یہ کسی اور شے کی علت نہ ہو سکتی اور اس طرح نفی بے آغاز اور ابدی ہوتی۔ اس حالت میں ساری دنیا ہی نفی کی گرفت میں ہونے سے دنیا کی ہر شے غیر موجود ہوتی۔ اس لیے ضروری نہیں ہے، کہ نفی کو ایک جداگانہ مقولہ تسلیم کیا جائے۔ ایک مثبت شے کے دوسری شے سے اختلاف کو نفی خیال کیا جاتا ہے۔

اس خصوص میں ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے۔ یہ ہے کہ اگر نفی کو جداگانہ مقولہ نہ مانا جائے۔ تب علل منفیہ کو کس طرح مانا جا سکتا ہے یہ بات معلوم العوام ہے کہ علل کے بعض اجتماعات کسی معلول کو اسی حالت میں ہی پیدا کر سکتے ہیں۔ جب کہ ان کی قوتِ خالفہ کو رد کرنے

باب ۲۰

کے لیے علل منفیہ موجود نہ ہوں۔ رامانج کے مذہب میں اسی فشکتی کو ایسے اسباب ثانوی کا مجموعہ مانا گیا ہے جو کسی علت کو اپنا معلول پیدا کرنے میں معاون ہوتے ہیں۔ رامانج اس کا یہ جواب دیتا ہے، کہ علل مخالفہ کی عدم موجودیت کو ایک جداگانہ علت تصور نہیں کیا جاتا۔ بلکہ دیگر اجتماعات علل ثانوی کے ساتھ ساتھ علل مخالفہ کی موجودیت انھیں معلول پیدا کرنے کے لیے ناقابل بنا دیتی ہے۔ پس جہاں کوئی معلول پیدا ہوتا ہے یا نہیں ہوتا وہاں اجتماعات علل کے دو سلسلے پائے جاتے ہیں اور ان ہر دو قسم کے علتی اجتماعات کا فرق ہی معلول کی پیدائش یا عدم پیدائش کا فیصلہ کیا کرتا ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عناصر مخالفہ کی عدم موجودیت یا نفی کو جز وتعلیل خیال کیا جائے۔ ایک حالت میں پیدائش کے لیے قابلیت موجود تھی۔ اور دوسری صورت میں یہ قابلیت موجود نہ تھی۔ رامانج شکتی (قابلیت) کو ایک جداگانہ غیر محسوس ہستی خیال کرنے کی بجائے اسے اس شے کی تخصیص مجرد خیال کرتا ہے جو کسی معلول کو پیدا کرتی ہے۔

جاتی (جنس)۔ رامانج آچاریہ کسی جاتی یا جنس کو افراد کی تعمیم مجرد کے طور پر نہیں مانتا۔ اس کی رائے میں یکساں اجزا کے اجتماع کا اسی قسم کے اجزا کے دیگر اجتماعات کے ساتھ متحد طور پر جمع ہونا جاتی کہلاتا ہے۔

وینکٹ جو رامانج آچاریہ کے مقلدین میں سے ہے۔ جاتی کو محض

۴۵۵

مشابہت (سوسادرشیہ) خیال کرتا ہے اور اہل نیائے کے نظریہ جاتی پر تنقید کرتا ہوا کہتا ہے، کہ اگر وہ شے جو کلیات کی مظہر ہو۔ خود کلیات کی راہ سے ظہور میں آتی ہو۔ تب تو یہ کلیات دیگر کلیات کے ذریعے ظاہر ہو سکیں گی اور ان کے لیے مزید کلیات کی ضرورت ہو گی۔ اس کا نتیجہ استدلال دوری ہوگا۔ اگر اس دور سے بچنے کے لیے یہ کہا جائے۔ کہ درجہ دوم کے وہ اجزا خواص وصفات کو، جو ایک جاتی (جنس) کے مظہر ہوتے ہیں۔ اپنے اظہار کے لیے مزید جاتی (جنس) کی ضرورت نہیں ہوتی تب یہ کہنا بہتر ہوگا۔ کہ یکساں قسم کے افراد جاتی کے تصور کی نمایندگی کرتے

باب ۳۰

ہیں اور اس لیے جاتی کو جداگانہ مقولہ تسلیم کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے یہ بات صاف طور پر ظاہر ہے کہ کلیات کا تصور ان صفات و خواص سے پیدا ہوتا ہے۔ جن میں بعض افراد مشابہت رکھتے ہیں۔ اور اگر یہ بات درست ہو۔ تب یہی بات تصور کلیات کی توجیہ کے لیے کافی ہوگی جب بعض اشیا میں بعض خواص وصفات دیکھے جاتے ہیں۔ تب وہ قدرتاً ان اشیا کو یاد دلایا کرتے ہیں۔ جن میں اسی قسم کے خواص وصفات پائے جاتے ہیں اور اس طرح وہ دونوں قسم کی اشیا ذہن میں پہلو بہ پہلو موجود ہو کر تصور مشابہت پیدا کرتی ہیں۔ اس امر کی توجیہ محال ہے کہ کیوں بعض خواص وصفات ہمیں دیگر خواص وصفات یاد دلایا کرتی ہیں ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ قدرتاً ایسا کرتی ہیں۔ ان کا ذہن میں پہلو بہ پہلو کھڑا ہونا ہی مشابہت اور جنس کا تصور پیدا کرتا ہے۔ ان سے الگ کوئی مقولہ نہیں ہے۔ جسے مشابہت یا کلی کہا جا سکے۔ مگر رامانج آچاریہ اور وینکٹ جنس کی جو تعریفیں پیش کرتے ہیں، ان میں بہت فرق نہیں ہے۔ کیونکہ اگرچہ رامانج اسے وہ تمام اجتماعات خیال کرتا ہے۔ جو مشابے ہوں اور وینکٹ اسے مشابہت بتلاتا ہے۔ لیکن مشابہت کے متعلق وینکٹ کا تصور یہی اس کے اندر اجزا کے اجتماع کو اس کے اجزائے ترکیبی بتلاتا ہے۔ کیونکہ وینکٹ کی رائے میں یکسانیت کا تصور کوئی مجرد شے نہیں بلکہ اس کے معنی اجزا کے وہ مفرو ن اجتماعات ہیں۔ جو حافظے کے روبرو پہلو بہ پہلو موجود ہوتے ہیں۔ مگر وینکٹ بتلاتا ہے، کہ "کلی" کا تصور لازمی طور پر یہ معنی نہیں رکھتا کہ یہ صرف اجزا کے اجتماعات کے متعلق ہی ممکن ہے۔ کیونکہ ان بے اجزا اشیا کی صورت (مثلاً صفات) میں اجزا کے اجتماع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مگر کلی کا تصور ان پر بھی عاید ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وینکٹ یکسانیت کو ہی "کلیات" کی شرط ٹھیراتا ہے اور رامانج آچاریہ کی مانند اجتماع اجزا (سمستھان) کو اپنے اندر شامل نہیں کرتا۔

۳۵۶

باب ۲۱

سوتہ پرمان (اثبات بذات خود) بعض اوقات یہ دلیل دی جاتی ہے کہ تمام اموریں اور صحت اور عدم صحت کا فیصلہ کرنے میں توافق اور اختلاف کا طریقہ ہی فیصلہ کن ہے۔ ان صفات کی موجودگی جو اثبات صحت کا موجب ہوتی ہیں اور ان نقایص کی عدم موجودگی جو کسی ادراک کو غیر صحیح قرار دیتی ہے۔ کسی ادراک کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ کرتی ہیں۔ اس کے جواب میں راما نج آچاریہ کہتا ہے کہ ان صفات کی تحقیق جو صحت کو ثابت کرتی ہیں۔ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ یہ یقین نہ ہو جائے کہ کوئی نقص موجود نہیں ہے۔ اور نقایص کی عدم موجودگی کو بھی ان صفات کی موجودگی کے علم کے بغیر نہیں جانا جا سکتا۔ جو عدم صحت ثابت کرتے ہیں اور چونکہ یہ صفات و نقایص باہمی انحصار رکھتے ہیں۔ اس واسطے ان کا جداگانہ تعین نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہ رائے ظاہر کی جاتی ہے۔ کہ صحت اور عدم صحت کا تعین کوئی وجود نہیں رکھتا۔ البتہ شک ہستی رکھتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک کسی شے کو جانا نہ جائے۔ تب تک شک کا امکان ہی نہیں ہے۔ اس لیے صحت اور عدم صحت کا فیصلہ کرنے سے پہلے ایک مرحلہ متوسط پیش آتا ہے۔ پیشتر اس کے کہ یہ جانا جائے۔ کہ علم موضوع کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے یا نہیں پہلے تو موضوع کا ظہور ہونا چاہیے۔ (ارتھ پرکاش) جو جہاں تک کہ اس کا تعلق اپنی ذات سے ہے۔ بذات خود ثابت ہوتا ہے اور اپنی صحت کے لیے کسی اور طریقے پر انحصار نہیں رکھتا کیونکہ یہ ظہور اس کی فطرت کے حقیقی یا باطل ہونے کے متعلق تمام مستقبل تعینات کی بنیاد ہے۔ پس علم کا یہ جزو بنیادی جز و ظہور اشیا بذات خود ثابت ہونا ہے۔ یہ کہنا غلط ہے کہ یہ علم بذات خود بے صفات ہوتا ہے (نہ سوبھاد) کیونکہ یہ کسی موضوعی شے کے ظہور کی فطرت سے تعلق رکھتا ہے مثلاً درخت پن (شجریت) کا علم پیشتر اس کے کہ اس کی فطرت مخصوصہ کو بطور آم یا صنوبر کے جانا جائے۔ صحت ثابت کرنے والی صفات کا علم موجب صحت نہیں ہوتا۔ جب کہ صحت علم ثابت ہو جائے۔ تب انھیں موجب صحت خیال کیا جا سکتا ہے۔

۲۶۷

باب

بذات خود اثبات علم سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ اس کی مطابقت (تتھاتو) سے۔ اگر مطابقت بھی براہ راست روشن ہوتی۔ تب اس مطابقت کے متعلق کسی شک کا امکان نہ ہو سکتا۔ جب مقلدین کمارل کہتے ہیں۔ کہ علم بذات خود ثابت ہوتا ہے۔ تب ان کی یہ مراد نہیں ہوا کرتی۔ کہ خود علم ہی بتلاتا ہے۔ کہ مطابقت حقیقی موجود ہے۔ کیونکہ وہ اس بات کے قایل ہی نہیں ہیں۔ کہ علم بذات خود روشن ہوتا ہے۔ اس لیے وہ مانتے ہیں۔ کہ کوئی اور ذرایع ہیں۔ جن کے ذریعے ایسی صحت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ ان ذرایع کی صحت کا انحصار دیگر ذرایع پر ہوگا اور اس طرح غیر متناہی دور لازم ہوگا۔ تعین صحت کے لیے علتی اثر اور تصدیق کے ذریعے تحقیق پر انحصار کرنا پڑے گا۔ اگر صحت علم کا انحصار اس طرح صفات معاونہ کی تحقیق پر ہو۔

تب تو بذات خود اثبات کوئی وجود ہی نہ رکھے گا۔ اس نظریے کی رو سے وید بھی بذات خود ثابت نہیں ہو سکتے۔ اگر ان میں کوئی نقایص نہیں ہیں۔ تب وہ غلط کار انسانوں کی تصانیف نہیں ہیں۔ اور تب وہ کوئی صفات معاونہ بھی نہیں رکھتے۔ کیونکہ وہ (میمانسا کے نظریے کے مطابق) کسی معتبر شخص سے ظہور میں نہیں آئے۔ اس لیے ان کے بذات خود ثابت ہونے کے بارے میں جایز طور پر شک کیا جا سکتا ہے۔ کسی مطابقت کی سچائی خود علم کی بجائے کسی اور شئے پر انحصار رکھتی ہے۔ اگر اس کا انحصار صرف علت علم پر ہوتا۔ تب تو ایک علم باطل بھی صحیح ہوتا۔ اس لیے ویدوں کے بذات خود ثابت کرنے کے لیے یہ بات ماننی پڑے گی۔ کہ وہ ایک قطعی طور پر معتبر شخص (پرش) کے کلمات ہیں۔ علم خود کو صرف موضوعی طور پر ہی ظاہر نہیں کرتا۔ بلکہ بطور ایک شئے یا ہستی خاص کے ظہور پذیر ہوتا ہے اور یہ اسی حد تک صحیح ہوا کرتا ہے۔ جہاں تک کہ وہ شئے خاص علم میں نمودار ہوتی ہے۔ پس علم کی صحت کا تعلق کسی شئے کی صفات کی تفصیلات مخصوصہ سے نہیں بلکہ کسی شئے کے ظہور کی صفات عامہ سے ہوا کرتا ہے۔ البتہ اس قسم کی صحت خود علم کی صورت سے متعلق ہے۔ اس کی موضوعی تصدیق سے نہیں

جو کچھ اس میں مشکوک ہوتا ہے - اسے صفات معاونہ - تصدیق اور اسی قسم کے ذرایع سے بیان کیا جاتا ہے اور جب دیگر ذرایع سے غلطی کے احتمالات نہیں رہتے - تب اصلی صحت غیر متباین صورت میں قایم رہتی ہے۔

سوپرکاشتو (تنویر بذات خود) - رامانج آچاریہ پہلے تو تنویر بالذات کے خلاف اہل نیائے کا اعتراض پیش کرتا ہے۔ وہ لوگ یہ دلیل دیا کرتے ہیں کہ اشیا موجود رہتی ہیں۔ کہ وہ خاص حالات کے اندر ہمارے علم میں آیا کرتی ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ موجودیت (ستا) اور تعلم یا بذات خود روشن ہونا دو مختلف امور ہیں - اسی نقطۂ نگاہ سے یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ ایک موجود شے کا علم اس کی بذات خود تنویر سے مختلف ہوتا ہے۔ اگر علم خود بخود منور ہوتا۔ تب وہ اشیا کے ساتھ ربط یا تعلق کی شرط پر کوئی انحصار نہ رکھتا اور اس طرح شخصی علم ہمہ گیر تعلم ہوتا۔ اگر برعکس اس کے علم اشیا کے ساتھ تعلق کی شرط سے مشروط ہوتا۔ تب وہ کبھی بذات خود منور نہ کہلا سکتا۔ اس کے علاوہ چونکہ علم کوئی اجزا نہیں رکھتا۔ اس واسطے اس تصور کا امکان ہی نہیں۔ کہ اس کا ایک جزو دوسرے جز کو روشن کرتا ہے۔ بے اجزا حقایق کی حالت میں علم کو بذات خود تصور کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ وہ ایک ہی وقت میں فاعل اور مفعول نہیں ہو سکتا۔ اور اگر علم بذات خود منور ہوتا۔ تب شعور اور بذریعہ مشاہدۂ باطن اس کے ادراک کے بارے میں اختلاف ناقابل توجیہ ہوتا۔ مزید براں یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے۔ کہ ایک تعلم اور دوسرے تعلم میں فرق کا انحصار ان کے موضوعی عنصر پر ہوا کرتا ہے۔ اس کے سوا ایک تعلم اور دوسرے تعلم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اگر موضوعی عنصر علم کا متعین نہ ہو۔ تب تو خود علم کی خود تنویری اور کسی موضوع کی درخشانی میں کوئی فرق نہ پایا جاتا۔ اگر علم بذات خود منور ہوتا۔ تب اس میں موضوعاتِ خارجی کی کوئی گنجایش ہی نہ ہوتی اور اس کا نتیجہ عینیت مطلقہ ہوتا۔ اس لیے اس مشکل کا حل یا تو میمانسا کے اس خیال میں پایا جاتا ہے۔ کہ علم شے خارجی میں ایک ایسی صفت مخصوصہ پیدا کر دیتا ہے۔ کہ اشیا کی اس صفت مخصوصہ کے درک سے

انتاج تعلم ہو سکتا ہے۔ یا نیائے کے مطابق اس خیال میں کہ علم اشیا کو ظہور میں لاتا ہے۔ اس طرح ماننا پڑتا ہے۔ کہ موضوع اور اس کے علم میں کسی طرح کے رشتۂ علمی کا ہونا ضروری ہے۔ اور ہر حالت میں ان رشتوں کی صفت مخصوصہ ہی علمی صفت کا فیصلہ کرنے والی ہو گی۔ اب پھر سوال ہو سکتا ہے کہ کیا یہ رشتہ علمی صرف موضوع کا اشارہ دیتا ہے یا موضوع کے علم کا۔ پہلی صورت میں صرف موضوع ہی ظہور پذیر ہو گا اور دوسری صورت میں علم اپنا موضوع آپ ہو گا جو کہ باطل ہے۔ اگر کسی خاص رشتے کے بغیر علم موضوعی کو ظاہر کرتا ہو۔ تب تو ہر ایک علم ہر ایک موضوع یا جملہ موضوعات کو ظاہر کرنے والا ہو گا۔ علم کے معنی ایک عمل تعلم کے ہیں۔ اگر یہ عمل غیر موجود رہو۔ تب علم ظاہر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ علم کی موضوعیت ہی اس عمل کی موجودگی کو فرض کرتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ جس طرح علم دیگر موضوعات کو ظاہر کرتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ادراک ثانی کے مزید تعلم سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص کہتا ہے "میں اسے دیکھتا ہوں"۔ تب اس میں صرف ظہور علم ہی نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک خاص موضوع کے مدرک ہونے کا ادراکِ ثانی ہوتا ہے۔ اس لیے علم بذات خود نہیں بلکہ ادراک ثانی کے ذریعے ظاہر ہوتا ہے۔ اس پر رامانج آچاریہ یہ اعتراض کرتا ہے۔ کہ آیا یہ ادراک علم عالم کے پہلو پر ادراک ثانی کی خواہش کی عدم موجودیت کے باوجود وقوع پذیر ہوتا ہے یا اس خواہش کی وجہ سے۔ پہلی صورت میں چونکہ ادراک ثانی خود بخود وقوع میں آتا ہے۔ اس قسم کے ادراکات ثانیہ کے غیر محدود سلسلے ہوں گے۔ اور دوسری صورت میں جب کہ ادراک ثانی اس کے لیے خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ خواہش لازمی طور پر سابقہ علم کا نتیجہ ہو گی اور وہ خواہش کسی اور خواہش اور علم کا نتیجہ ہو گی۔ اس طرح استدلال تعدی لازم آئے گا۔ اس کے جواب میں اہل نیائے کہتے ہیں۔ کہ عام ادراک ثانی کسی خواہش کے بغیر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لیکن خاص ادراک ثانی اس کے لیے خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ فطرت عامہ کا معمولی ادراکِ ثانی

۳۵۹

باب ۲۰

ایک قدرتی بیاستہ اختیار کرتا ہے۔ کیونکہ تمام دنیاوار لوگ اپنے تجربے کے دوران میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی علم رکھتے ہیں۔ جب خاص تفصیلات کی خواہش ہوا کرتی ہے۔ تب ہی اس کے مطابق نفسی کشف (مانس پرتکش) ہوا کرتا ہے۔

رامانج آچاریہ اس کے جواب میں کہتا ہے کہ ایک معمولی شے موجود کی حالت میں ہستی اور اس کے ظہور علم میں فرق ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ یہ امر ہمیشہ خود شے اور اس کے علم میں تعلقات مخصوصہ پر انحصار رکھتا ہے لیکن بذات خود منور شے کی حالت میں جہاں کہ ایسے تعلقات مطلوب نہیں ہوتے وہاں شے اور اس کے ظہور میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ آگ دوسری چیزوں کو روشن کرتی ہے۔ مگر اسے خود اظہاری کے لیے کسی اور شے کی امداد درکار نہیں ہوتی۔ بذات خود تنویر کے یہی معنی ہیں۔ جس طرح کوئی شے بھی اپنے ظہور کے لیے اپنی ہم جنس شے پر منحصر نہیں ہوا کرتی۔ اسی طرح علم کو بھی اپنے اظہار کے لیے علم کی امداد مطلوب نہیں ہوتی۔ جو تعلقات دیگر اشیا کے ظہور کے لیے مطلوب ہوا کرتے ہیں۔ وہ خود علم کے ظہور کے لیے درکار نہیں ہوتے۔ پس علم بذات خود منور ہونے کے باعث ہمارے رویہ میں براہ راست معاون ہوتا ہے۔ مگر وہ اس امداد کے لیے کسی اور شے پر انحصار نہیں رکھتا۔ یہ کہنا کل تجربے کے خلاف ہے کہ علم کو اپنے ظہور کے لیے دوسرے علم کی ضرورت ہوتی ہے اور اگر یہ ہمارے تجربے کے اندر کوئی معیار نہیں رکھتا۔ تو یہ عجیب بات فرض کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔ کہ ہر ایک علم کو اپنے ظہور میں دوسرے علم کے عمل کا محتاج ہونا پڑتا ہے۔ صرف ایسے ہی موضوع علم کہا جا سکتا ہے جو موجود ہونے پر بھی ظہور پذیر نہیں ہوتا۔ مگر یہ بات نہیں کہہ سکتے۔ کہ ایسا علم موجود تھا جو نامعلوم تھا۔ کیونکہ ایک تعلم دوسری چیزوں کی مانند اس وقت تک غلط نہیں رہ سکتا جب کہ یہ ظہور پذیر ہوگا۔ گزشتہ علم کی حالت میں جواب صرف بذریعہ استنتاج حاصل ہوتا ہے۔ اس علم کا کوئی تصور نہیں ہوتا۔

۲۶۰

باب ۲۰

اس لیے معلوم اور نامعلوم میں کوئی امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اگر صرف موضوع ہی منور ہوتا نہ کہ اس کا علم۔ تب اس ادراک میں کسی کو ایک لمحہ کی بھی دیر نہ ہوتی۔ اگر علم اس کے معمول سے منتج ہوتا۔ تب ہر فرد بشر کو اس امر کا تجربہ ہوتا۔ مگر کسی شخص کو معلوم اور نامعلوم کے درمیان امتیاز کرنے میں ایک لمحہ بھر کا بھی تامل نہیں ہوا کرتا اور یہ کہنا بھی غلط ہے۔ کہ علم کھوج کے بعد نمودار ہوتا ہے۔ کیونکہ موجودہ علم میں ہم جس امر کو جاننا چاہتے ہیں وہ براہ راست معلوم ہوتا ہے اور گزشتہ علم میں بھی یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا۔ کہ علم اس لیے موجود تھا کہ وہ یاد آ رہا ہے بلکہ گزشتہ حافظے کی صورت میں براہ راست نمودار ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر اس علم کو ایک نتیجہ کہا جائے۔ تب تو ادراک ثانی کو بھی حافظے سے ایک نتیجہ سمجھا جا سکتا ہے۔

پھر دیکھو۔ وہ شے جو علم کا موضوع ہوئے بغیر وجود رکھتی ہے وہ ساتھ ہی ساتھ علم کو مشروط کرنے والے اجتماع میں نقائص کی موجودیت کے باعث غلط ظہور کی مستوجب ہوتی ہے۔ مگر علم بذات خود کبھی غلطی کا موجب نہیں ہو سکتا اور اس لیے یہ شے معلوم سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ جس طرح اس امر پر بھی کبھی کسی کو شک نہیں ہوتا کہ سکھ کا احساس ہوا ہے یا دکھ کا۔ اسی طرح علم کے بارے میں بھی شک کا امکان نہیں ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ جب کبھی علم ہوتا ہے۔ وہ بذات خود روشن ہوتا ہے۔ جب ہم کسی موضوع کو جانتے ہیں۔ تب ہم اس کے علم کے متعلق پورا یقین رکھتے ہیں۔ نیز یہ فرض کرنا غلط ہے۔ کہ اگر علم بذات خود منور ہو۔ تب اس میں اور اس کے موضوعی مافیہ میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ کیونکہ فرق صاف طور پر ظاہر ہے۔ علم بذات خود کوئی صورت نہیں رکھتا۔ موضوع ہی اس کا مافیہ مہیا کرتا ہے۔ جب ایک ہی ظہور کے اندر دو چیزیں نمودار ہوتی ہیں جیسے عرض اور جوہر۔ اشیا اور ان کی تعداد۔ تب اس بنا پر ایک ہی شے شمار نہیں ہوتیں۔ نیز یہ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کہ علم اور اس کا موضوع اس لیے ایک شے ہوتے ہیں۔ کہ وہ

۳۶۱

بیک وقت نمودار ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس وجہ سے کہ وہ ایک ہی وقت میں نمودار ہوتے ہیں نظاہر ہوتا ہے کہ وہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ علم اور اس کا موضوع ایک ہی ظہور میں نمودار ہوا کرتے ہیں۔ اور یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ان میں سے کون پہلے نمودار ہوتا ہے اور کون پیچھے۔

شاستروں کی رو سے آتما کو بھی اپنی ذات میں علم خیال کیا جا سکتا ہے اور بذات خود علم ہونے کے باعث ہی آتما بذات خود منور بھی ہے۔ اور اس لیے یہ خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کہ وہ ذہنی کشف (مانس پرتیکش) سے جانا جاتا ہے۔

رامانج داس عرف مہاچاریہ

رامانج داس جسے مہاچاریہ بھی کہتے ہیں۔ بادھولا شری نواس چاریہ کا شاگرد تھا۔ مگر اسے رامانج آچاریہ ثانی سے جو پدم نابھاریہ کا لڑکا اور ویدانت دیشک کا جو وادی ہنس نو امبو داسکے نام سے بھی مشہور تھا۔ ماموں تھا، تمیز کرنا چاہیے۔ اس نے کم از کم تین کتب لکھی ہیں۔ سد ودیا وجے۔ ادویت وجے، پریکر وجے۔ اپنی تصنیف سد ودیا وجے میں شنکر کے اس مسئلے کی تردید کرتا ہوا کہ مثبت جہالت (بھاؤ روپا گیان) کو ادراک انتاج اور کنایہ کے مختلف پرمانوں سے جانا جا سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جہالت کا یہ تجربہ وجدانی کہ "میں جاہل ہوں" بالکل ہی تجربہ جہالت میں خیال کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ تجربہ کبھی تمام موضوعات کی طرف اشارہ کرتا ہوا کل علم کی تردید نہیں کرتا۔ شنکر کے پیرو انتہ کرن کی اس ادراکی نفسی حالت کو نہیں مانتے۔ جو گزشتہ اشیا سے تعلق رکھتی ہو۔ بلکہ جب کوئی شخص یہ وجدان رکھتا ہے کہ وہ جاہل ہے۔ تب اسی وقت میں اس کی انانیت اور اس کے جاہل ہونے کا امر واقعہ روشن ہوا کرتے ہیں۔ اور اس

تجربے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جہالت اپنی کلیت میں روشن ہوئی ہے۔ بلکہ اس وقت بھی روشن ہوتی ہے۔ اگر جہالت اپنی کلیت میں روشن نہیں ہوتی۔ تب وہ صرف خاص خاص اشیا کے تعلق میں روشن ہوتی ہے اور اگر یہ بات ہو، تب مثبت جہالت کا وجود فرض کرنا بے سود ہوگا۔ نیز اگر جہالت یا عدم علم کا تعلق کسی خاص شے سے ہوتا ہے۔ تب اس میں اس شے خاص کا علم مفروض ہوتا ہے اور اس لیے خود جہالت تجربے میں نہیں آتی۔ اور مثبت جہالت کے وجود کا فرض کرنا اس مقبول العوام خیال سے بہتر نہ ہوگا۔ کہ بے خواب گہری نیند کے سوا ان حالات میں کسی ایک معروض کے علم کی نفی ہوا کرتی ہے۔ دیگر تمام مدارج میں جہالت کے جملہ تجارب خاص خاص اشیا کا علم نہ ہونے کو ظاہر کرتے ہیں۔ بہر صورت جہالت کے یہ معنی ہوا کرتے ہیں کہ جہالت کے معروضات کو صرف عام طور پر جانا گیا ہے۔ ان کی خاص تفصیلات میں نہیں۔ نیز یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ جہالت کو اس لیے مثبت کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی ماہیت میں علم کی صورت عامہ کی مخالف ہوتی ہے۔ کیونکہ اس قسم کے تجارب میں کہ "میں جاہل ہوں"۔ اس موضوع کا علم موجود ہوتا ہے۔ جس سے جہالت تعلق رکھتی ہے۔ اور نیز اس میں وہ عام مافیہ بھی موجود ہوتا ہے۔ جس کی جہالت ہوتی ہے۔ مزید براں چونکہ جہالت شعور محض کے سہارے ہوتی ہے اور چونکہ انتہ کرن (نفس) کو اس کا سہارا نہیں سمجھا جاتا۔ تب کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ "میں جاہل ہوں" کا تجربہ اس مادہ (مثبت وجود جہالت) کے تجربے سے تعلق رکھ سکتا ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ چونکہ ذہن ایک موہومی تعمیر ہے شعور محض کے اوپر جو جہالت (اگیان) کا سہارا ہے تو خود جہالت ہی بطور ذہنی عمل کے نمودار ہو سکتی ہے۔ کیونکہ انانیت اور جہالت شعور محض پر موہومی طور پر عاید ہونے کے باعث ایک ہی بنیاد رکھنے سے نمودار ہو سکتے ہیں اس کا جواب یہ ہے، کہ اس قسم کی توجیہ صاف طور پر غلط ہے۔ کیونکہ اگر انانیت اور جہالت دونوں ہی ایک ہی بنیادی شعور سے نمودار ہو سکتے۔

باب ۲ تب جہالت کبھی انانیت کی محمول نہ ہوتی۔ اگر ایک ہی شعور محض خود کو انانیت اور جہالت کے طور پر ظاہر کرتا ہے۔ تب وہ کبھی ایک دوسرے سے مختلف ظاہر ہوتے ہوئے ایک شخص ترتیب موضوع و محمول میں متر تب نہ ہو سکتے۔ نیز اگر یہ کہا جائے کہ اگیان انانیت کی اس لیے خبر دیتا ہے کہ وہ دونوں شعور محض پر مبنی ہوا کرتے ہیں۔ تب یہ اگیان کس طرح ان اشیائے خارجیہ کی طرف (جو شعور محض پر آزادانہ طور پر عاید ہوتی ہیں) اشارہ دے سکتا ہے مثلاً ایسے تجربات میں کہ "میں صراحی کو نہیں جانتا"۔ اگر یہ کہا جائے کہ چونکہ صرف ایک ہی شعور موجود ہے۔ جس پر اشیائے خارجیہ۔ جہالت اور انانیت عاید ہوتی ہیں اور جہالت ہمیشہ اشیائے خارجیہ سے تعلق رکھتی ہے تب یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب صراحی کو جانا جاتا ہے۔ تب بھی جہالت جو (کپڑے کی مانند) دیگر اشیا سے اور ان کے ذریعے شعور محض سے جو ان کی تہ میں موجود ہوتا ہے۔ تعلق رکھتی ہے۔ وہ اس شعور محض سے بھی تعلق رکھتی ہے جس میں صراحی مفروض ہوتی ہے۔ اس طرح پر وہ صراحی سے متعلق ہوگی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ صراحی کے نامعلوم ہونے کا تجربہ ہوگا۔ یہ دلیل پیش کی جا سکتی ہے کہ صراحی کے مثبت ادراک کا امر واقعہ اس کے ساتھ اگیان (جہالت) کے ربط میں مزاحم ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ٹھیک جس طرح کوئی کہتا ہے "میں اس درخت کو نہیں جانتا۔ تب" اس" کے تعلق میں علم اور درخت کی ماہیت کے متعلق جہالت موجود ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک صراحی واحد کے مختلف پہلوؤں کے تعلق میں جزوی علم جہالت ہو سکتے ہیں۔ شک کی حالتوں میں ایک ہی شے کے متعلق علم اور جہالت دونوں کا ہی اقرار کرنا پڑتا ہے اور یہ بات ان تمام امور زیر تحقیق پر صادق آتی ہے۔ جن میں ایک شے عام طور پر معلوم مگر اپنی تفاصیل مخصوصہ کے لحاظ سے غیر معلوم ہوا کرتی ہے۔

۲۶۳

مقلدین شنکر غلطی سے کہا کرتے ہیں۔ کہ بے خواب نیند کی حالت میں اگیان کا کوئی براہ راست کشف نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ اگر اس حالت

باب ۲۰

میں اگیان اپنی ماہیت میں معلوم ہوتا۔ تب انسان جاگ کر بھی یہ بات یاد نہ کر سکتا۔ کہ وہ کچھ نہ جانتا تھا۔ اسے یہ بات یاد ہونی چاہیے تھی۔ کہ اسے اس حالت میں اگیان کا براہ راست کشف حاصل تھا۔ اگر بے خواب نیند میں شعور محض اگیان کو روشن کرتا تھا۔ تب تو وہ ضرور تمام کی تمام معلوم و نامعلوم اشیا کو روشن کرنے والا ہوتا اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ اس حالت میں یہ تمام اشیا حالت بیداری میں یاد آیا کریں۔ یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ بے خواب نیند کی حالت میں اگیان کے سوا کچھ نمودار ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ شعور بیداری کی شہادت کے مطابق بے خواب نیند میں زمانے کا بھی ادراک ہوتا ہے۔ اور یہ ادراک زمانہ ہی بحالت بیداری اس یادداشت کی توجیہ کرتا ہے "میں اتنی دیر تک کچھ نہ جانتا تھا" مزید براں اگر یہ کہا جائے۔ کہ جو کچھ شعور شاہد کے ذریعے روشن ہوتا ہے (یعنی برتی کی حالت میں سے گذرے بغیر) تب تو اگیان بھی یاد نہ رہنا چاہیے۔ اگر یہ کہا جائے کہ صرف اگیان کے موضوعات ہی شعور شاہد سے منور نہیں ہوتے بلکہ صرف اگیان روشن ہوتا ہے۔ تب یہ بات اس تجربے کی توجیہ کے لیے ناکافی ہوگی کہ "میں کچھ نہ جانتا تھا"۔ جہاں کہ "کچھ نہیں" کے الفاظ صاف طور پر اگیان کے موضوع کی طرف اشارہ دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگر مذکورہ بالا مفروضہ درست ہو۔ تب تو سرور محض کبھی بے خواب نیند میں نمودار ہو کر جاگنے پر یاد نہ آسکتا۔ اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے۔ کہ حالت بیداری میں اگیان کے علاوہ بعض صفات مخصوصہ اس لیے یاد آتی تھیں۔ کہ وہ اودیا کے اندازوں کی بدولت نمودار ہوتی تھیں۔ تب اس کا جواب یہ ہوگا کہ اودیا کے خاص انداز فرض کرنے کی بجائے انھیں ذہنی حالتوں یا اندازوں سے بھی منسوب کیا جا سکتا ہے اور اگیان کے تجربے کی توضیح عدم علم کا تجربہ کہہ کر کی جا سکتی ہے۔ چونکہ علم کی عدم موجودیت کو سبھی مانتے ہیں اس لیے مثبت اودیا کی مانند ایک نئی شے ماننے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

باب ۲

نیز کسی شے مدرک کی یادداشت نہ رہنے پر ایک شخص کہ سکتا ہے کہ وہ اس شے کو نہ جانتا تھا۔ لیکن اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ کہ جب وہ اس شے کے اگیان کا کشف رکھتا تھا۔ علاوہ بریں نقرے کے ادراک موہومہ کے بعد جب کوئی شخص کہتا ہے "کہ میں اتنی دیر تک نقرے کو نہ جانتا تھا" تب اس تجربے کی توجیہ کیونکر ہو سکتی ہے؟ مزید براں جب کوئی شخص کسی شے کو لمحۂ حاضر میں دیکھتا ہے تو وہ کہ سکتا ہے "میں اس شے کو اتنی مدت تک نہ جانتا تھا" تب اس تجربے کی توضیح کیونکر ہو گی؟ اس کا صاف جواب یہ ہے، کہ ایسے تمام امور میں، ہم یہی نتیجہ نکالا کرتے ہیں، کہ ان اشیا کا علم موجود نہ تھا۔ موجودہ مثال میں بھی ہم وہی نظریہ رکھتے ہوئے کہ سکتے ہیں۔ کہ ہم نتیجہ نکالا کرتے ہیں۔ کہ ہمیں بے خواب نیند میں کوئی علم نہ تھا۔ مگر ہم یہ نہیں کہ سکتے۔ کہ اس حالت میں ہم مثبت اگیان کا کشف رکھتے تھے۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ اگیان کی مثبت ہستی کو استنتاج سے بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان کی رائے میں جس طرح روشنی تاریکی کے مواد کو دور کر کے اشیا کو دکھلاتی ہے۔ اسی طرح گیان بھی اگیان کے مادے کو جو چیزوں کو چھپائے ہوئے تھا۔ دور کر کے انھیں دکھلاتا ہے۔ اس کی تردید کرتا ہوا مہاچاریہ شنکر منطق قیاسی کے طریق پر صوری اور مدرسی تنقید کے طور پر طویل بحث کرتا ہے جس پر یہاں کچھ لکھنا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ اصل بات جو یہاں قابل توجہ اور فلسفیانہ قیمت رکھتی ہے وہ مدرسۂ رامانج کا یہ خیال ہے۔ کہ علم کے ذریعے اشیا کی نمو داری اس امر پر دال نہیں ہوتی۔ کہ اگیان کے کسی مثبت مادے کو رفع کیا گیا ہے۔ مقلدین شنکر اعتراض کرتے ہیں۔ کہ جب تک اگیان کو ایک ایسی جداگانہ شے نہ مانا جائے۔ جو آتما کے سرور خالص کو چھپا دیتی ہے۔ نجات کی توجیہ کرنا مشکل ہے۔ اس کا جواب مہاچاریہ یہ دیتا ہے۔ کہ نجات کو معقول طور پر خاتمۂ نقد کہ سکتے ہیں۔ لوگ مثبت خوشی کے حصول کے لیے اسی طرح ہی بیقرار ہوتے ہیں جس طرح کہ منفی دکھ کو دور کرنے کے لیے۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ جب تک تقید باطل نہ ہو۔ وہ دور ہو ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ

باب ۳۰

یہ بات معلوم العوام ہے۔ کہ زہر کے اثرات اسطوری پرندہ گرڑ کے دھیان سے دور ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح دنیوی قید بھی اگرچہ وہ واقعی ہو۔ ایشور کے دھیان (تفکر) سے مٹ سکتی ہے۔ تفکر بطور علم کے نہ صرف جہالت کو دور کر سکتا ہے۔ بلکہ تنقید کے امر واقعہ کو بھی مٹا سکتا ہے۔ اس نجات کو آنند کا ابدی ظہور خیال کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ امر ناگزیر طور پر ضروری نہیں ہے۔ کہ سرور و مسرت کا ہر ایک ظہور معمولی لذات جسمانی کی مانند جسم کے ساتھ مرتبط ہو۔

۳۶۵

مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ چونکہ لاتغیر آتما نہ تو ظہورات عالم کی علت مادی ہو سکتا ہے اور نہ کوئی اور شے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ ایسا اگیان کا مسالا موجود ہے جو دنیا کی علت مادی ہے۔ کیونکہ یہ علت ہی ظہورات عالم کے جہالت آمیز خواص کی توجیہ کرنے کے قابل ہے۔ اکثر اوقات برہم کو اس دنیا کی علت مادی بتلایا گیا ہے۔ مگر یہ بات صرف وہیں تک درست ہے۔ جہاں تک کہ برہم اس دنیا کی بنیادی علت (ادھشٹان کارن) ہے یعنی وہ ہستی پاک جو کل ظہورات کی تہ میں پائی جاتی ہے۔ اگیان اس دنیا کی تغیر پذیر علت مادی (پرنیامی کارن) ہے اور یہی وجہ ہے کہ یہ دنیا اپنے خواص میں جہالت کی فطرت ظاہر کرتی ہے۔

اس کے جواب میں مہاچاریہ کہتا ہے۔ کہ اگرچہ تخلیق عالم کو باطل سمجھا جائے۔ تب بھی یہ امر ثبت اگیان پر لازمی طور پر دلالت نہیں کرتا۔ چنانچہ موہومہ نقرہ بغیر کسی علت کے پیدا ہو جایا کرتا ہے۔ یا آتما کو ہی تخلیق عالم کی علت مادی خیال کیا جا سکتا ہے۔ جو اگرچہ بے اجزا ہے مگر غلطی سے بطور دنیا نمودار ہو رہا ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی معلول باطل کی علت ہمیشہ کوئی شے باطل ہی ہوا کرتی ہے۔ کیونکہ اس قسم کی تعمیم ہو نہیں سکتی بطلان کی صفت عامہ کا موجود ہونا یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ ایک شے باطل ہی لازمی طور پر کسی معلول باطل کی علت ہوتی ہے۔ کیونکہ دوسرے پہلوؤں پر بھی دیگر صفات عمومی ضرور موجود ہوں گے۔ اور علت و معلول کے درمیان صفات کی قطعی یکسانیت کا کوئی یقین نہیں ہو سکتا۔ مزید براں کوئی معلول بھی لازمی طور پر اپنی تغیر پذیر

باب ۲۰

علت مادی کی عینیت نہیں رکھتا۔ اس لیے برہم کے لیے یہ بات ناممکن نہیں ہے کہ وہ دنیا کی علت مادی ہو۔ اگرچہ اس کی پاکیزگی دنیا میں نہ پائی جائے۔ اگر برہم کو دنیا کی تغیر پذیر علت (پرنیامی کارن) مانا جائے۔ تب یہ بلاشبہ دنیا کی مانند ہو بہو ہستی نہیں رکھ سکتا۔ لیکن اگر ایک شے خود کو دوسری صورت میں نمودار کر سکے۔ ہم اسے پرنیامی کارن کہ سکتے ہیں۔ اور اس کے لیے یہ امر لازمی نہیں ہے۔ کہ وہ اپنے معلول کی مانند رہی کی وہی ہستی رکھتی ہو۔ پس اودیا کا انہدام اور خاتمہ ان دونوں کو ہی معلولات خیال کیا جاتا ہے اور اس پر بھی وہ اپنی علل کی مانند وہی کی وہی ہستی نہیں رکھتے۔ اس لیے یہ دلیل نہیں دیجا سکتی کہ اگر برہم کو جگت کا پرنیامی کارن مانا جائے۔ تب اس وجہ سے دنیا بھی برہم کی مانند حقیقی ثابت ہو گی۔ نیز دنیا کی برہم والی صفات کی عدم نمو داری کو کرم کے اثر کے ذریعے بیان کیا جا سکتا ہے بلکہ دنیا کی برہم والی صفات کی عدم نمو داری کی توجیہ کے لیے بھی ایک اگیان کی ہستی کو ماننا ضروری نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ ضروری ہے۔ کہ نجات کی بطور خاتمہ جہالت تعریف کی جائے۔ کیونکہ وہ حالت بذات خود سرور ہونے کے باعث ہماری مساعی کا موضوع خیال کی جا سکتی ہے اور اودیا اور اس کے خاتمے کا قیاس بالکل ہی بے بنیاد ہے۔

۳۲۶

نیز مہاچاریہ نے شاستروں کی عبارات کی مدد سے یہ ثابت کرنے کی زبردست کوشش کی ہے۔ کہ وید اودیا کو بطور ایک مثبت ہستی کے تسلیم نہیں کرتے۔

دوسرے باب میں مہاچاریہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس امر کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔ کہ اودیا کو بطور ایک جداگانہ مادے کے مانا جائے۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ اگرچہ انانیت کے تصور میں آتما کا تجربہ موجود ہوتا ہے۔ لیکن پھر بھی ہمارے تجربہ انانیت میں بطور سرور کامل کے برہم کے ساتھ ایک ظاہر نہیں ہوتی اور اس وجہ سے ماننا پڑتا

ہے۔ کہ اگیان کیا مادہ موجود ہے جو برہم کی صفت ذاتی کو چھپا دیتا ہے۔ اس کے جواب میں مہاچاریہ کہتا ہے۔ کہ چونکہ اگیان کو بے آغاز مانا جاتا ہے۔ اس لیے اس کی چھپانے والی صفت بھی ابدی ہونے پر نجات ناممکن ہوگی۔ اور اگر برہم چھپایا جا سکے۔ تب وہ اپنی ذات کو بطور منور بالذات ہونے کے کھو بیٹھے گا اور جاہل ثابت ہوگا۔ مزید براں تجربہ "میں نادان ہوں" کی صورت میں ہونے سے اگیان انانیت سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ پردے کی موجودگی صرف ذہن (انتہ کرن) کی راہ سے برہم کے جزدی ظہور کی توجیہ کی خاطر مانی گئی ہے۔ تب یہ جواب دیا جا سکتا ہے۔ کہ بطور انانیت برہم کے محدود ظہور کی توجیہ اس انتہ کرن کی محدودیت کے ذریعے کی جا سکتی ہے جس کی راہ سے برہم ظہور پذیر ہوتا ہے اور اس لیے اس غرض کے لیے اگیان کے پردے کی جداگانہ ہستی ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ اخفا اگیان کے ساتھ ایک ہوتا ہے۔ یا اس سے مختلف پہلی صورت میں وہ کبھی نمودار نہ ہو سکے گا۔ اور ظہور عالم ناممکن ہوگا۔ اور اگر اخفا اگیان سے مختلف شے ہے۔ تب چونکہ وہ شے کسی طرح سے بھی شعور محض کے ساتھ تعلق نہیں رکھتی۔ اس کا عمل ظہور عالم کی توجیہ نہ کر سکے گا۔ اور اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ یہ اخفا اگیان کو ناقابل تعریف بنا دیتا ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ آیا یہ اخفا اگیان سے کوئی مختلف شے ہے یا اس کے ساتھ ایک ہے۔ دوسری صورت میں وہ اس پر انحصار نہ رکھے گا۔ اور پہلی صورت میں یہ بات بے معنی ہوگی۔ کہ اگیان کو برہم کی ضد خیال کیا جائے۔ پس چونکہ وہ حدود جن کی راہ سے برہم خود کو ظاہر کرتا ہے اس کے بطور اشیائے عالم نمودار ہونے کی توجیہ کے لیے کافی ہیں۔ جداگانہ اگیان کی ہستی ماننا غیر ضروری ہے۔

اور اگر اگیان خالص شعور شاہد کو بھی ڈھانپ سکتا ہے۔ تب تو ساری دنیا اندھی ہوگی اور علم کا کوئی امکان ہی نہ ہوگا۔ اور اگر

باب ۲

شعور شاہد نہیں ڈھکا جا سکتا۔ تب تو برہم بھی نہیں ڈھکا جا سکتا۔ مزید براں اگر برہم دائماً بذات خود منور ہے۔ تب یہ کبھی اگیان سے نہیں چھپایا جا سکتا اگر یہ کہا جائے۔ کہ برہم کے بذات خود منور ہونے کے صرف یہ معنی ہیں کہ وہ تعلم یا غیر منفصل کشف کا معروض (اویدیتو اور اپروکش) نہیں ہو سکتا۔ تب اخفا کے تصور کا ذکر کرنا ہی غیر ضروری ہوگا۔ کیونکہ برہم کا غیر معلوم ہونا ان دونوں باتوں سے تعلق نہیں رکھتا۔ پھر مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ اگیان برہم کے جزو سرور کو ڈھانکتا ہے نہ کہ اس کے جزو شعوری کو۔ یہ بات صاف طور پر ناممکن ہے۔ کیونکہ وہ سرور اور شعور منزہ کو ایک ہی شے مانا کرتے ہیں اور اگر یہ بات ہوتی۔ تو کس طرح جزو شعوری کو ڈھانکے بغیر صرف جزو سرور ڈھکا جا سکتا تھا؟ اور کس طرح برہم کا لا اجزا وجود دو حصوں میں منقسم ہو سکتا تھا۔ جن میں سے ایک تو ڈھکا جاتا ہے اور دوسرا نہیں چھپتا؟ نیز اگر آتما کی فطرت سرور محض بتلائی جاتی ہے اور اگر ہماری محبت سرور کو آتما میں خودی کی موہومہ نمود سے منسوب کیا جاتا ہے۔ تب چونکہ جملہ اشیائے عالم آتما میں نمود ذات موہومہ ہیں۔ تب تو دنیا کی ساری چیزیں ہمیں پیاری ہوں گی اور درد بھی پُر لذت ہوگا

تیسرے باب میں مہا چاریہ اگیان کے سہارے (ادھشٹان) کے نظریے کی تردید کرتا ہے۔ شنکر کے بعض شارح کہتے ہیں۔ کہ اشیا کے اجزائے جہالت اس شعور منزہ کے سہارے رہتے ہیں۔ جو ان کی تہ میں موجود ہوتی ہے۔ اگرچہ ان ذوات جہالت میں تغیرات و قوع میں آتے ہیں۔ مگر وہ شعور انانیت کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ انانیت اور اشیا مول اگیان (بنیادی جہالت) کے حالات کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ اس کے جواب میں مہا چاریہ کہتا ہے کہ اگر تمام اشیائے عالم بطور اپنے اسباب کے جداگانہ اور مختلف مواد جہالت رکھتی ہیں۔ تب یہ فرض کرنا غلط ہوگا کہ موہومہ چاندی سیپی کے اگیان سے پیدا ہوتی ہے۔ نیز اگر سیپی کے اگیان کو بے آغاز خیال کیا جائے۔ تب اسے مول اگیان کی ایک صورت خیال کرنا بے معنی ہوگا

۳۶۸

باب ۲۰

اور اگر اسے ایک صورت (حالت) خیال نہ کیا جائے۔ تب اس کے ادراک کی توجیہ محال ہو گی۔

ایسے لوگ بھی ہیں۔ جو یہ خیال کرتے ہیں۔ کہ اگیان ایک معنوں میں خارجی معروض پر مشتمل ہونے سے یہ معروض میں بھی موجود ہوتا ہے اور اس طرح معروض اور موضوع میں ایک ربط ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں مہا چاریہ کہتا ہے۔ کہ یہ خیال ناممکن ہے۔ کیونکہ جو شعور موضوع کی تہ میں موجود ہوتا ہے۔ وہ اس شعور سے مختلف ہوتا ہے۔ جو معروض کی تہ میں پایا جاتا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ شعور منزہ انجام کار ایک ہی شے ہے تب کسی خاص شے کے تعلم میں نمودار ہوتے وقت تمام اشیا کو بھی نمودار ہو جانا چاہیے۔ اس کے علاوہ اگر موضوع اور معروض کی تہ میں ایک ہی شعور موجود ہو۔ تب یہ کہتے وقت کہ "میں نادان ہوں"۔ انسان خود کو جاہل خیال کرے؟ کوئی وجہ ہی نہیں۔ کہ یہ احساس جہالت صرف موضوع کو محسوس ہوا کرے اور معروض کو محسوس نہ ہو جب کہ دونوں کی تہ میں شعور موجود ہے۔ مزید براں جب کوئی ایک شخص کسی معروض کو جانتا ہے۔ تب تو تمام اشخاص کو اس شے کا علم ہونا واجب ہے۔

دوسرے لوگ کہتے ہیں۔ کہ صدف کا جزو جہالت وہ شعور رکھتا ہے۔ جو شعور انانیت میں اس کے محل کے طور پر موجود ہوا کرتا ہے اور نیز وہ شعور صدف میں بطور اس کے معروض شے کے پایا جاتا ہے۔ مہا چاریہ اس کے جواب میں کہتا ہے۔ کہ وہ اگیان جو تجربۂ انانیت کی تہ میں موجود شعور کا سہارا رکھتا ہے۔ کبھی تبدل نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ بات ہو۔ تو اشیائے مختلفہ کی توجیہ نہیں ہو سکے گی۔

ایسے لوگ بھی ہیں۔ جن کا یہ خیال ہے کہ جب کوئی شخص کہتا ہے کہ وہ صدف کو نہیں جانتا۔ تب اس کی جہالت مول اگیان کی طرف اشارہ دیتی ہے۔ کیونکہ اگرچہ اگیان شعور منزہ سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ شعور صدف کی تہ میں موجود شعور منزہ کے ساتھ ایک ہونے سے وہ اگیان بھی

باب ۲ صدف کی طرف اشارہ دیتا ہوا اسی طرح جانا جا سکتا ہے۔ نیز یہ بات بھی مانتی پڑتی ہے۔ کہ موہومہ نقرہ بھی مواد جہالت سے ہی بنا ہوتا ہے چونکہ موہومہ نقرہ ادراک میں نمودار ہوتا ہے۔ اس لیے کسی نہ کسی مواد کو اس کی علت مادی ماننا پڑے گا۔

اس کے جواب میں مہاچاریہ کہتا ہے۔ کہ اگر اپنے آپ کو نہ جاننا ۳۶۹ مول اگیان سے تعلق رکھتا ہے۔ تب یہ ماننا کوئی معقولیت نہیں رکھ سکتا۔ کہ اشیا کا مواد جداگانہ اگیان ہوا کرتے ہیں۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ اس قسم کے اگیان کا وجود اس امر سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ ہر ایک ادراک ایک خاص اگیان کا خاتمہ ظاہر کرتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کے اگیان کا خاتمہ صرف ایک انتاج ہے اور یہ بات معقول طور پر فرض کی جا سکتی ہے۔ کہ یہ بات سوائے اس کے اور کوئی معنی نہیں رکھتی۔ کہ اس خاص علم کی عدم موجودیت کے بعد خاص تعلم ہوا کرتا ہے۔ ایک خاص ہستی کی نمود اری ہمیشہ ہی پیدایش کی نفی متقدم کے انہدام کا موجب ہوتی ہے۔ جب کوئی شخص کہتا ہے" میں مدت سے صراحی کو نہ جانتا تھا۔ لیکن اب اسے جانتا ہوں" تب علم کی عدم موجودیت یا جہالت کا خاتمہ موضوع یا عالم کی ہستی کی طرف براہ راست اور غیر منفک اشارہ کرتا ہے۔ مگر اشیا کو ڈھانکنے والے اگیان کا خاتمہ تو ایک انتاج ہے۔ جس کی بنیاد تعلم کے امر واقعہ پر ہے اور یہ کبھی غیر منفک یا وجدانی نہیں ہو سکتا۔ اور اگر مول اگیان کو اشیا کی تہ میں موجود شعور منزہ کو ڈھانکنے والا خیال کیا جائے۔ تب اشیا کو ڈھانپنے والے جداگانہ اگیان کی ہستی کو ماننا غیر ضروری ہوگا۔ اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ اشیا کی تہ میں موجود شعور منزہ جو برہم کے ساتھ ایک ہے اور جس کی طرف مول اگیان اشارہ دیتا ہے۔ کہ شعور کے اندر معروضی صورت میں محدود ہو کر نمودار ہو سکتا ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ کس طرح مول اگیان کے تعلق کے باعث وہ ایک معروض معلوم ہوتا ہوا بھی نامعلوم نظر آتا ہے نیز "میں نہیں جانتا" کہ تجربے میں جہالت مفہومہ

باب ۲۰

ذہن (انتہ کرن) کے ساتھ منسوب نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ۔ ایک مادی شے ہے اور بذات خود شعور رمنزہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھ سکتی۔ یہ جو کچھ بھی ہو۔ یہ اپنے متعلق بے خبر نہیں ہو سکتی۔

مزید براں یہ بات معقولیت سے کہی جا سکتی ہے، کہ اگرچہ آتما خود آگاہی میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ مگر یہ اکثر اوقات جسم کے تعلق میں ہی نمودار ہوتا ہے اور اگرچہ اشیا کو عام طور پر ممکن الادراک خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے، کہ ان کی فطرت مخصوصہ نامعلوم ہو۔ اور یہی بات اکثر اوقات شک پیدا کرتی ہے۔ ان تمام امور کی توجیہہ مفروضۂ جہالت کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ سب باتیں مانی جاسکتی ہیں۔ لیکن اس پر بھی یہ مفروضہ کہ اگیان اخفا کا موجب ہوتا ہے۔ بالکل غیر معقول ہے۔ عدم یقین (ان ادھارن) اور اخفا (آورن) ایک ہی شے نہیں ہیں۔ سراب میں پانی کی نموداری پر عدم یقین کے باعث شک ہو سکتا ہے اور اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا۔ کہ اس میں پانی کی ہو بہو نموداری موجود ہوتی ہے۔ جس کا اس حالت میں امکان ہی نہ تھا جب کہ نام نہاد اگیان اسے چھپانے والا موجود ہوتا اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ عدم یقین بوجہ اخفا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ بات معقول طور پر کی جاسکتی ہے۔ کہ چونکہ اخفا خود کو بطور ہستی یا بطور بذات خود روشن ہونے کے ظاہر نہیں کر سکتا۔ اس لیے یہ بذات خود عدم یقین کے عنصر کا ایک نتیجہ یا پھل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ غیر مشخص یا غیر یقینی ہونے کا عنصر بذات خود اخفا کی فطرت رکھتا ہے۔ تب یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ انفرادی روح کا برہم کے ساتھ ایک محسوس نہ ہونا عمل اخفا کا ہی نتیجہ ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ تو نہیں۔ کہ بطور ایک محدود فرد کے ہمارے تجربے میں عدم یقین پایا جاتا ہے۔ اگر اس قسم کا عدم یقین موجود ہوتا۔ تب تجربہ روح شک سے بالاتر نہ ہوتا اور اگر

۳۷۰

باب ۷ اگیان بھی بذات خود عدم یقین کی فطرت رکھتا ہو۔ تب اُس کے ساتھ ایک جداگانہ صفت اخفا کو منسوب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ اگیان صرف شعور منزہ کے سہارے رہتا ہے۔ تب اس امر کی کوئی وجہ دکھلائی نہیں دیتی۔ کہ انفرادی ارواح کیوں جنم مرن کے چکر میں پھنسی رہتی ہیں۔ کیونکہ اس قسم کا اگیان تو انفرادی ارواح کے ساتھ کوئی تعلق نہ رکھے گا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ وہی شعور ہی انفرادی روح کے ذریعے نمودار ہوتا ہے۔ تب یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ شعور افراد اور خدا دونوں کے اندر پایا جاتا ہے۔ تب تو خدا کو بھی بار بار جنم لینے کے چکر میں گزرنا پڑے گا۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے۔ کہ یہ صرف ذہن (انتہ کرن) ہے۔ جو سکھ دکھ کا تجربہ رکھتا ہوا موجب قید ہوتا ہے۔ چونکہ ذہن خود شعور منزہ کے اوپر ایک موہوم وجود رکھتا ہے۔ اس لیے صفات ذہنی کا تعلق شعور سے ہوتا ہے اس کے جواب میں مہاچاریہ کہتا ہے۔ کہ اگر قید کا تعلق ذہن سے ہوتا ہے۔ تب شعور منزہ کو مقید خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اگر قید کا دکھ اس وجہ سے ہوا کرتا ہے۔ کہ شعور منزہ اور ذہن کو ایک سمجھا جاتا ہے۔ تب قید کا موجب ذہن نہیں بلکہ وہم باطل ہے۔ اسی طرح مہاچاریہ ان توجیہات ممکنہ کی تنقید کرتا ہے۔ جو شنکر کے مذہب کے مختلف مصنفین نے اگیان کی ہستی کے اثبات میں پیش کی ہیں۔ نیز وہ ان تعلقات پر بھی بحث کرتا ہے۔ جو پیدائش عالم کی توجیہ کرتے ہیں۔ اور بالآخر یہ بات ثابت کرتا ہے کہ اگیان کے تعلق کو خواہ کسی طرح خیال کیا جائے۔ یہ تصور مختلف قسم کے تناقضات سے مشحون ہے۔ جن کی توجیہ ممکن نہیں۔

چوتھے باب میں مہاچاریہ کہتا ہے۔ کہ اودیا کو انتہائی طور پر ۳۷۱ حقیقی خیال نہیں کیا جا سکتا (پار مارتھکی)۔ کیونکہ تب تو وحدت وجود کی تردید ہو جائے گی۔ نہ ہی عملی تجربے کا مادہ کہ سکتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں اسے موہومی تجربات کا مادہ نہیں کہا جا سکے گا۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے، کہ جھوٹے خوف کی مانند اشیائے باطلہ کے اثر سے حقیقی بیماری

بلکہ موت واقع ہوسکتی ہے اور اس طرح جہالت سے بھی حقیقی علم کا حصول ممکن ہے۔ ہما چاریہ بتلاتا ہے۔ کہ یہ مثال غلط ہے۔ کیونکہ مذکورۂ بالا مثال میں بھی علم ہی ہے۔ جو نتایج پیدا کرتا ہے۔ اگر اودیا باطل ہے۔ تب اس کے تمام مادی تغیرات بھی لازمی طور پر باطل ہوں گے۔ کیونکہ معلول ہمیشہ اپنی علت کے ساتھ ایک ہوا کرتا ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ چونکہ اشیائے عالم باطل ہیں ان کا علم بھی لازمی طور پر باطل ہوگا۔ تب یہ ہم بھی جو علم اور نتیجۂ جہالت ہے۔ باطل ثابت ہوگا۔

مزید براں اگر اگیان کو ایک سمجھا جائے۔ تب تو صدف کا علم ہونے پر اگیان (جہالت) کا خاتمہ ہو جانا چاہیئے۔ کیونکہ جہالت کے خاتمے کے بغیر صدف کا علم میں آنا ممکن نہ تھا۔ یہ نہیں کہ سکتے۔ کہ صدف کا علم ہونے پر وہ پردہ ہٹ گیا ہے۔ جو صدف کو چھپائے ہوئے تھا۔ اور اگیان دور نہیں ہوا۔ کیونکہ تجربہ پردے کی بجائے اگیان کا دور ہونا ثابت کرتا ہے۔ پس ہمیں کئی اگیانوں کی ہستی تسلیم کرنی پڑتی ہے۔ کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ علم صرف پردہ (آورن) کو دور کرتا ہے۔ تب تو نجات دینے والا آخری علم بھی ایک خاص پردے کو دور کرنے والا ہوگا اور اس سے انتہائی جہالت کا خاتمہ نہ ہوسکے گا۔ نیز اگیان (جہالت) کی تعریف کی جاتی ہے۔ کہ وہ گیان (علم) سے مٹ جاتا ہے۔ اگر یہ بات درست ہو۔ تب خود علم کو اگیان کا نتیجہ کہنا باطل ہوگا۔ معلول کبھی اپنی علت کو منہدم نہیں کرسکتا اور اگر کسی شخص کی نجات کے وقت اگیان کو منہدم فرض کیا جائے۔ تب اگر اگیان شے واحد ہے تو وہ بالکل ہی مٹ جائے گا۔ اور دیگر غیر نجات یافتہ ارواح کو باندھنے والا کوئی اگیان باقی نہ رہے گا۔ یہ فرض کیا جاتا ہے۔ کہ اگیان کو ضرور ہی باطل ہونا چاہیئے۔ کیونکہ یہ علم سے مٹ جاتا ہے لیکن ساتھ ہی یہ مانا جاتا ہے۔ کہ اگیان ستیہ شاستروں (شرتی) سے مٹا کرتا ہے اور اگر ایک شے کسی دوسری حقیقی ہستی سے مٹ سکتی ہے تب اس پہلی شے کو باطل نہیں کہا جا سکتا۔

باب ۲ کبھی کبھی اودیا کی یہ تعریف کی جاتی ہے۔ کہ گیان کے ذریعے سے مٹایا جا سکتا ہے۔ اب دیکھو۔ برہم بذات خود اودیا کا خاتمہ ہے۔ لیکن وہ علم سے پیدا نہیں ہوتا۔ اگر علم کو علم کے مٹنے کا ذریعہ خیال کیا جائے۔ تب لازمی طور پر اس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ اس نے خاتمے کو پیدا کیا ہے۔ اگر دونوں

۳۷۲ تصوروں کو ایک خیال کیا جائے۔ تب اودیا کے تعلق کو بھی جس کا ذریعہ اودیا سمجھی جاتی ہے۔ اودیا کا نتیجہ ماننا پڑے گا۔ اور یہ دور تسلسل[1] ہے۔ اسی مثال کو لیتے ہوئے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اودیا کے ساتھ تعلق کا خاتمہ بھی اودیا کے خاتمے پر انحصار رکھتا ہے۔ لیکن اس حالت میں چونکہ اودیا کا خاتمہ بھی اودیا کے ساتھ ایک تعلق ظاہر کرتا ہے۔ اس لیے یہ تکرار معنے کے سوا کچھ نہیں ہے۔

نیز ایک معمولی غلط نظریے کو جو صحیح علم سے دور ہو جاتا ہے۔ اودیا سے تمیز کرنے کے لیے بے آغاز مگر بذریعۂ علم قابل انہدام بتلایا جاتا ہے۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ اودیا کو مٹانے والے علم کی ماہیت کیا ہے؟ اس کے معنی شعور منزہ ہیں یا حالات نفسی؟ اگر یہ شعور منزہ ہے۔ تب یہ نقوش اصلی (سنسکاروں) کو مٹا نہیں سکتا کیونکہ صرف حالات نفسی ہی نقوش اصلی کو مٹا سکتے ہیں۔ اور اگر اودیا ایک بے آغاز سنسکار ہے۔ تب یہ بطور شعور منزہ علم سے مٹ نہیں سکتا۔ اور اس واسطے اس کے بے آغاز ہونے کا مفروضہ بے سود ہے۔ اور دوسرا مفروضہ بھی کہ جو علم اودیا کو مٹاتا ہے۔ وہ ایک حالت نفسی ہے۔ درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ مانا جاتا ہے۔ کہ علم بطور حالت نفسی کے صرف اگیان کے پردے کو دور کر سکتا ہے۔ خود اگیان کو نہیں مٹا سکتا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ حالت نفسی پردے اور اگیان دونوں کو مٹا دیتی ہے۔ تب اگیان کی یہ تعریف کہ وہ علم سے مٹ سکتا ہے۔ حد سے زیادہ وسیع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ تعریف تو اس

[1]۔ سدھ دیا دیجے صفحہ ۱۱۲۔

باب ۲۰

پردے (آورن) کو بھی اپنے اندر شامل کرنے والی ہو گی جسے اگیان کی تعریف میں شامل کرنا مطلوب نہیں ہے۔ نیز اگر اگیانوں کو ایک سے زیادہ مانا جائے۔ تب ایسی علمی حالتیں صرف ان اگیانوں کو دور کر سکتی ہیں۔ جو معمولی اشیا کو چھپاتے ہیں اور اس ایک غیر متفرق کل اگیان کو دور نہیں کر سکتیں جو کہ صرف بے اجزا حقیقت کے وجدان سے ہی دور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ علم ذہنی حالت نہیں ہے جو ہمیشہ محدود ہوا کرتی ہے[1] نیز یہاں ماننا پڑے گا۔ کہ اگیان برہم کی ذات کو چھپا دیتا ہے اور پردے کے دور ہوتے ہی اگیان کا براہِ راست خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس لیے اول تو اگیان کے خاتمے کا صریح سبب علم نہیں بلکہ پردے کا اٹھ جانا ہے۔ دوسرے پردے کا دور ہونا علم سے وقوع میں آتا ہے اور اس لیے تعریف کے موافق ایسے ہی اگیان کہنا چاہیے کیونکہ پردہ بے آغاز بھی ہے اور علم سے مٹ بھی جاتا ہے۔ مہاچاریہ اودیا کی تعریف پر مزید تنقیدات کرتا ہے جو کم و بیش ادبی قسم کی ہیں۔ اور اس واسطے یہاں انھیں فروگذاشت کیا جا سکتا ہے۔

۲۷۴

پانچویں باب میں مہاچاریہ اس امکان پر اعتراض کرتا ہے۔ کہ اودیا نمودار یا ظاہر ہو سکتی ہے۔ اگر اودیا بذات خود روشن ہو۔ تب تو یہ برہم کی مانند ہی حقیقی اور روحانی ہو گی۔ اگر برہم کا ظہور اودیا کے ظہور کا ظہور ہو۔ تب تو برہم کے ابدی ہونے کے باعث اودیا کا ظہور بھی ابدی ہو گا لیکن اودیا کے متعلق تو ہمیشہ یہ خیال کیا جاتا ہے۔ کہ وہ اس وقت تک ہی وجود رکھتی ہے۔ جب تک کہ اس کی نمود ہے اور اس واسطے یہ باطل ہے۔ اگر اودیا کے پرکاش (ظہور) کو برہم کے پرکاش (ظہور) سے عدم امتیاز خیال کیا جائے۔ تب تو جب تک برہم کا ظہور رہے گا۔ اودیا برابر موجود رہے گی اور اس لیے وہ ابدی ہو گی۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ جب اودیا ختم ہو جاتی ہے۔ تب اس کا برہم سے عدم امتیاز بھی ختم ہو جائے گا۔ اور اس لیے برہم

---

[1] سدودیا وجے۔ صفحہ ۱۱۶۔

باب ۲۰

ابدی اور اودیا فنا پذیر ہو گی۔ اس دعوے کے متعلق ایک اور مشکل یہ ہے۔ کہ اگر اودیا کو برہم کے ظہور سے تمیز نہیں کیا جا سکتا۔ تب یا تو برہم باطل ہو گا یا اودیا حقیقی ہو گی۔ اس کے جواب میں یہ کہنا مہمل ہو گا۔ کہ اگرچہ وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لیکن وجود واحد رکھتے ہیں۔ یہاں پر جو بحث کی گئی ہے۔ وہ سب کی سب اس مسئلے پر صادق آئے گی۔ اگر اودیا کی نموداری کو برہم کا ایسا ظہور مانا جائے۔ جو اودیا سے محدود ہے یا اس سے مشروط ہے یا اس کے ذریعے منعکس ہوتا ہے۔

اس سے اگلے باب میں مہا چاریہ اس تصور کی بے آہنگی ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ اودیا کا خاتمہ ہو سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ یہ کبھی خیال نہیں کر سکتے۔ کہ شعور منزہ اودیا کو مٹا دیتا ہے۔ تب تو اودیا کبھی ہست ہی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ شعور منزہ ابدی ہستی رکھتا ہے۔ اور وہ بذات خود ہی اودیا کو مٹانے کا اثر رکھتا ہے اور اس کے لیے کوئی کوشش مطلوب نہیں ہوتی۔ اگر شعور منزہ اودیا کو نہیں مٹا سکتا۔ تب یہ ذہنی حالات کی راہ سے منعکس ہو کر بھی ایسا نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ تب یہ غیر محدود شعور سے زیادہ اثر نہیں رکھ سکتا۔ اور جب ذہنی حالات (ورتی) کی راہ سے منعکس ہونے والا شعور اودیا کو نہیں مٹا سکتا تب وہ برتی (ذہنی حالت) سے محدود یا مشروط ہو کر کبھی ایسا نہیں کر سکے گا۔

۴۸

خود برتی (ذہنی حالت) بھی اسے دور نہیں کر سکتی۔ کیونکہ یہ خود ایک مادی شے ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ علم اسے مٹاتا ہے۔ جو اگیان سے پیدا ہونے والے تصور موہومہ کا منافی ہوتا ہے اور اسے حقیقت کا وجدان نہیں مٹاتا۔ تب اگر وہ تضاد شعور منزہ کے ساتھ ایک شے ہے۔ تب تو شعور منزہ کو ہی اگیان کا مٹانے والا ماننا پڑے گا۔ اس نظریے کے اعتراضات پر پہلے ہی بحث کی جا چکی ہے۔ اگر علم اور اگیان مختلف چیزیں ہیں۔ تب یہ خیال غلط ہو گا۔ کہ علم اگیان کو مٹا دیتا ہے۔ کیونکہ علم تو وہ تضاد ہے جسے اودیا کا مٹانے والا خیال کیا جاتا ہے اور مفروضے کی رو سے اودیا علم نہیں ہے۔ مزید براں چونکہ وہ تخویر جو اگیان کو مٹا دیتی ہے۔ اس پہلے کو

رکھنے والی خیال نہیں کی جا سکتی - جسے یہ ہٹا دیتی ہے - اسے جایز طور پر علم نہیں کہا جا سکتا - کیونکہ مقلدین شنکر کے مفروضے کے مطابق پردے کو ہٹانے کا عمل کرتا ہے - نیز اس علم کو جملہ اشیائے عالم کا متضاد خیال کیا جاتا ہے اور اگر یہ بات ہو - تب یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے - کہ اس علم کے ذریعے صرف اگیان ہی دور ہوتا ہے ؟ اور اگر یہ مانا جائے - کہ وہم کے معنی یہ ہیں - کہ ہر ایک شے کو برہم کے ساتھ ایک مانا جاتا ہے - اور علم اس عینیت باطلہ کو دور کرتا ہے - تب چونکہ علم پردے کو ہٹانے کا کام کرتا ہے - تب یہ ماننا پڑے گا - کہ اگیان اس عینیتِ باطلہ کو چھپائے ہوا تھا - اور اگر یہ بات درست سمجھی جائے - تب ہمارے تجربۂ عالم میں علم کوئی وجود نہ رکھے گا۔

نیز اودیا کا خاتمہ بھی بذات خود بالاتر از فہم ہے - کیونکہ یہ برہم کی ذات سے مختلف نہیں ہو سکتی - اگر ایسا ہو - تب ثنویت لازم آنے سے نجاتِ کا امکان نہ رہے گا - اور اگر یہ برہم کے ساتھ ایک ہی شے ہو - تب تو یہ بھی ابدی ہونے سے اس کے متعلق ہر ایک کوشش بے سود ہو گی - یہ بھی نہیں کہہ سکتے - کہ اودیا اور برہم ایک دوسرے کے منافی ہیں - کہ اودیا برہم کے سہارے رہتی ہے اور اس لیے اس کی منافی نہیں ہے -

لوکاچاریہ کے شری وچن بھوشن اور اس پر سومیہ جاماتری منی کی تفسیر کے مطابق مسئلۂ خود سپردگی (پرپتی) -

---

شری وچن بھوشن کے مطابق رحمتِ ایزدی ہمیشہ ایزدی عدل میں مضمر ہوتی ہے - لیکن یہ سدا موجود رہتی ہے اور بعض حالات میں اس کا علم

باب ۲ حاصل کرنے میں مانع ہوا کرتے ہیں۔ یہ ہماری کوششوں سے پیدا نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس حالت میں ایشور دایما رحیم نہ ہوگا۔

رحمت ایزدی خود اس کی ذات پر ہی انحصار رکھتی ہے اور

۳۷۵ کسی پر نہیں۔ لیکن اس پر بھی نارائن میں لکشمی دیوی رہتی ہے جو اس کی ذات یا اس کے جسم کی مانند ہے اور اس نے خود ہی اپنے ارادے کو مشیت ایزدی کے ساتھ ایک کر لیا ہے۔ اگرچہ اس تصور کی رو سے لکشمی نارائن کے سہارے رہتی ہے مگر بھکت کے لیے نارائن اور لکشمی ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور اس کی نظر میں رحمت ایزدی لکشمی اور نارائن کے ساتھ بطور وجودِ واحد تعلق رکھتی ہے۔

لکشمی کا تصور ایسا ہے کہ وہ نارائن کی محبت کا سب سے بڑا معروض ہے اور وہ اسے اپنا جزو خیال کرتا ہے۔ لکشمی بھی خود کو نارائن کے ساتھ ایک جانتی ہوئی اپنے لیے کوئی جداگانہ ہستی نہیں رکھتی۔ اس لیے نارائن سے اپنی بات منوانے کے لیے لکشمی کو کبھی کوشش درکار نہیں ہوتی۔ کیونکہ عملی طور پر ثنویت کا وجود نہیں ہے اور اس وجہ سے بھکت لوگوں کو لکشمی کی جداگانہ عبادت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ لکشمی کی فطرت رحمت ایزدی کا پاک نچوڑ ہے۔

جب عابد اپنی جداگانہ فردیت اور خود انحصاری کے غلط تصور کے باعث معبود (بھگوان) سے حالت مہجوری میں ہوتا ہے۔ تب اسے اپنی خود انحصاری کا احساس مٹانے اور خدا کو اپنا مقصود واحد سمجھنے کے لیے منفی پہلو پر کوشش کرنی پڑتی ہے۔ لیکن جب وہ ایک بار اپنی جھوٹی خودی کو ترک کر کے خود کو بالکل ہی معبود کے سپرد کر دیتا ہے تب اسے مزید کوشش درکار نہیں ہوتی۔ اس حالت میں لکشمی کے زیر اثر بھکت (عابد) کے تمام گناہ معدوم ہو جاتے ہیں اور اس کے اثر سے خدا اس پر اپنی رحمت نازل کرتا ہے۔ نیز لکشمی اخلاقی حس کی راہ سے انسانی ذہن میں ایزدی رفاقت کی تلاش میں عقیدت پیدا کرتی ہے۔

باب ۲

اس کا کام دو طرح کا ہے۔ ایک طرف تو ان لوگوں کے اذہان کو جو بے آغاز اودیا سے مغلوب ہو رہے ہیں۔ دنیوی اغراض کی خاطر خدا کی طرف متوجہ کرتی ہے۔ دوسری طرف وہ خدا کے دل میں گداز پیدا کرتی ہے۔ جو لوگوں کے اعمال کا صلہ دینے پر تلا ہوا ہے اور اس امر کی طرف مایل کرتی ہے کہ وہ کرموں کی قید کی پروا نہ کرتا ہوا اسے لوگوں کو اپنے سرور سے بہرہ ور کرے۔

پرپتی جس کے معنی ایشور کی پناہ گزیری ہیں۔ مقدس یا غیر مقدس مقامات کے شرایط سے محدود نہیں ہے۔ نہ ہی کسی زمانہ خاص سے مشروط ہے۔ اس پر نہ کسی انداز خاص یا ذات پات کی حد لگی ہوئی ہے اور نہ اس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ یہ یا وہ نتایج پیدا کر سکتی ہے۔ جب خدا کسی شخص کو پرپتی کی راہ سے قبول کر لیتا ہے وہ اس کے ترک اختیار کے متعلق تمام گناہوں کو معاف کر دیتا ہے۔ مگر وہ صرف ایک گناہ کو معاف نہیں کرتا اور وہ منافقت اور ظلم (کرور یہ) کا ہے۔ لوگ پرپتی کے مسلک کو یا اپنی بے بسی کے باعث اختیار کرتے ہیں یا وہ اس کے سوا اور کوئی راہ نجات نہیں دیکھتے اور یا وہ اس بات کو خوب جانتے اور سمجھتے ہیں کہ یہ بہترین طریق ہے اور یا وہ آڑوار دن کی مانند قدرتی طور پر الفت ایزدی رکھتے ہیں۔ پہلی حالت میں صحیح علم اور عبادت کم از کم پائے جاتے ہیں۔ دوسری حالت میں جہالت بہت زیادہ نہیں ہوتی۔ لیکن عبادت بھی معمولی ہوتی ہے۔ تیسری صورت میں جہالت کم از کم ہوتی ہے۔ اور الفت انتہا درجے کی ہوتی ہے اور اس جذبے کی افراط کے باعث ذات ایزدی کا علم گویا محصور رہتا ہے۔ پہلی حالت میں اپنی جہالت کا احساس شدید ترین ہوا کرتا ہے اور دوسری حالت میں اپنی عاجزی اور جہالت کا احساس ایشور کی ذات اور اس کے ساتھ اپنی فطرت کے تعلق کے علم کے متوازن ہوتا ہے۔

۳۸۷

جس عابد نے اپنی عظیم محبت میں خود کو معبود کے سپرد کیا ہے۔ اس کے ساتھ کبھی وصل اور کبھی ہجر کا تعلق رکھتا ہے۔ پہلی صورت میں وہ صفات

باب ۲۰

شریفہ رکھنے والے معبود کے ساتھ براہ راست تعلق کی بدولت سرور سے معمور ہو جاتا ہے۔ لیکن ہجر کے وقت وصل اور سرورِ وجد کی یاد نہایت خوفناک درد پیدا کرتے ہیں۔ اوپر بیان ہو چکا ہے، کہ رحمت ایزدی لگاتار اور سدا نزول پذیر ہوتی ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ موانعات کے باعث جو ہمارے اندر خود انحصاری کا یقین پیدا کر کے ہماری باطل فردیت کے ظہور کے موجب ہوتے ہیں۔ رحمت کا راستہ ہم پر بند ہو جاتا ہے۔ پرپتی سے یہ رکاوٹ دور ہو جاتی ہے اور ایشور کی رحمت کا ہم تک نزول پذیر ہونا ممکن ہو جاتا ہے۔ اس تصور کے مطابق پرپتی ایک منفی ذریعہ ہے۔ مثبت ذریعہ تو صرف خدا ہی ہے۔ جو اپنی رحمت نازل کرتا ہے۔ اس لیے پرپتی کو ذریعۂ نجات نہیں کہا جا سکتا۔ یہ صرف موانعات کو دور کرتی ہے اور اس لیے اسے اس سبب کا عنصر نہیں کہہ سکتے۔ جو نجات دیتا ہے۔ وہ سبب خدا اور صرف خدا ہے۔ پس خدا ذریعہ بھی ہے اور حصول کا آخری نشانہ بھی۔ اور بھگت کی اپنے تک رسائی کا ذریعۂ واحد و مطلق ہے

۳۷۷

پرپتی کا جو تصور یہاں پیش کیا گیا ہے۔ وہ دیگر ذرائع نجات کو بالکل غیر ضروری قرار دیتا ہے۔ پرپتی کی اصلی روح یہ ہے، کہ بھگت ایشور کے روبرو خود کو سونپ کر ذہنی سکون کی حالت میں ایشور کی قوائے موثرہ کو اپنے اوپر موافق اثرات ڈالنے کا موقع دیتا ہے۔ جب عابد اس امر کے لیے کوئی بھی فکر و اندیشہ نہیں رکھتا، کہ وہ کیونکر نجات پائے گا۔ تب ایشور اسے نجات دینے کے لیے اپنا ارادہ استعمال کرتا ہے۔ بھگت (عابد) کے ساتھ ایشور کے اس تعلق کے اندر یہ فلسفیانہ مسئلہ پایا جاتا ہے، کہ انفرادی ارواح صرف خدا کے لیے ہستی رکھتی ہیں اور اپنے لیے اور کوئی بھی مقصد نہیں رکھتیں۔ یہ صرف جہالت کا دھوکا ہے، کہ فرد اپنے لیے ایک جداگانہ مقصد سامنے رکھتا ہے۔ ایشور کے لیے حد سے زیادہ محبت کی وجہ سے اپنے لیے کوئی جداگانہ مقصد نہ رکھنا بندے اور خدا کے درمیانی تعلق کی فلسفیانہ حقیقت کو ایک روحانی حقیقت میں بدل ڈالتا ہے۔

باب ۲۰

جیو کا۔ ذراتی، ذی شعور اور عین سرور ہونا اس کی بیرونی علامات (تٹستھ لکشن) ہیں۔ ایشور کے ساتھ جیو کا اندرونی تعلق (انترنگ) خدمت ایزدی ہے۔

پریتی میں جو جذباتی انس پایا جاتا ہے۔ وہ ایسا ہوتا ہے، کہ عابد معبود کے لیے اپنی رقیق محبت کے ذریعے اس میں بھی ویسی محبت کو جگا دیتا ہے اس طرح پر کہ جذبۂ محبت ایک پہلو پر تو احساس سرور ہوتا ہے اور دوسرے پہلو ایک ایسا رشتہ جس کے اجزائے ترکیبی محب اور محبوب ہوتے ہیں۔ پریتی کا پہلا ادنیٰ درجہ ہمیشہ عمیق اور قدرتی محبت سے متحرک نہیں ہوتا۔ مگر اس میں اپنے ناچیز اور بے بس ہونے کا احساس موجود ہوتا ہے[1]۔ مگر دوسرے مرحلے میں جسے اُپیہ کہا جاتا ہے۔ عابد میں عشق الٰہی اس قدر موج زن ہوتا ہے۔ کہ اسے اپنا کوئی خیال ہی نہیں رہتا اور اس محبت کا نشہ اس قدر بڑھ سکتا ہے کہ اس سے عابد کا جسم ہی فنا ہو جائے۔ لیکن اس فنا کا ڈر اسے ہستی کی طرف لگاتار آگے بڑھتے چلے جانے میں حایل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس مرحلے میں وہ اس محبت کے نتایج کی طرف توجہ ہی نہیں دیتا۔ وہ نشہ آور جذبے کے ماتحت خود کو ایشور میں بالکل کھو بیٹھتا ہے۔ اس حالت کو اصطلاحاً راگ پراپت پریتی کہا جاتا ہے۔

خدا کے ساتھ معبود کے اس رشتے کو اپنی معشوقہ کے ساتھ محب کی شادی سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ کرشن اور گوپیاں بھی یہی مثال پیش کرتی ہیں، اور کہا جاتا ہے، کہ یہ گہرا جذبہ اس جذبۂ محبت کی مانند ہوتا ہے جو دولھا اور دلہن کی شادی کا موجب ہوتا ہے۔ بھکتی (عبادت) ایک خاص قسم کا شعور ہے جو اپنے اندر جہالت نہ رکھتا ہوا عمیق

۳۷۸

[1] اسے وہ مرحلۂ تدبیر خیال کیا جاتا ہے۔ جس میں عابد اپنے معبود کو اپنے برترین کمال کے لیے بطور وسیلہ تلاش کرتا ہے۔

باب۲

جذبے کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ عابد کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اسے ان تمام مراحل میں سے گزرنا ہوتا ہے جن میں ایک عشق زدہ عورت گزرا کرتی ہے۔ عابد (بھکت) کے تمام جذبات ایشور کو خوش کرنے کے لیے ہوا کرتے ہیں۔ اسے سدھ پریم یا قدرتی محبت کہا جاتا ہے۔ ایسی محبت سے سرشار بھگت لوگ لازمی طور پر کسی بھی ضابطہ فرایض کے ماتحت نہیں ہوا کرتے۔ صرف وہی عباد جو شراب عشق سے اس قدر مست ہو چکے ہیں کہ وہ اب پرپتی کے ویدھی یا اپائے مرحلے پر بتلائے ہوئے ضبط میں سے گزرنے کے انتظار کی تاب نہیں رکھتے۔ دقت پذیر قلوب کے ساتھ وصال ایزدی کے لیے مجذوب ہوا کرتے ہیں۔ پرپتی کے معمولی قواعد ایسے لوگوں پر بالکل عاید نہیں ہو سکتے۔ پرپتی کی مذکورۃ الصدر اقسام ثلاثہ میں شخصی کوشش صرف اس حد تک مطلوب ہوا کرتی ہے۔ جہانتک کہ فرد خود کو خدا کے آگے بالکل سپرد کر دیتا ہے تاکہ وہ عابد کے موجودہ عیوب اور نقایص کو بھی قبول کرکے اپنی رحمت ایزدی سے انھیں دور کر دے۔ ان لوگوں کی حالت میں جو مسلک پرپتی پر بہت آگے بڑھے ہوئے ہیں (پرمارت) ایشور اپنے بھکتوں کے تمام پرار بدھ کرموں کو منسوخ کرکے انھیں فوراً مکت کر دیتا ہے۔

جو شخص مسلک پرپتی پر گامزن ہوتا ہے وہ مکتی (نجات) کے حصول کے لیے بھی بیقرار نہیں ہوتا۔ اسے اس بات کا کوئی خیال ہی نہیں ہوتا کہ اسے کس طرح کی روحانی نجات نصیب ہو گی۔ نجات کا طالب ہونا اور کسی بھی حالت ہستی کو ترجیح دینا خود غرضانہ خواہش ظاہر کرتا ہے۔ لیکن جس شخص نے پرپتی کی راہ پر خلوص کے ساتھ قدم رکھا ہے۔ اسے اپنی خودی کا آخری نشان تک مٹا دینا ہو گا۔ خودی کے معنیٰ ایک پہلو پر جہالت کے ہیں۔ کیونکہ علم باطل کے باعث ہی انسان خود کو ایک بذات خود موجود ہستی خیال کرتا ہے۔ دوسرے پہلو پر خودی عدم خلوص کی علامت ہے۔ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ کہ خدا عدم خلوص کے بغیر باقی تمام

۳۷۹

باب ۲

گناہوں کو معاف کر سکتا ہے۔ اس لیے پرپتی کی بنیادی شرط فنائے خودی ہے۔ صرف فنائے خودی سے ہی وہ اس تفویض کاملہ کا حصول ممکن ہے جو پرپتی کی اصلی روح ہے۔
پرپتی کے ذریعے زندگی کے برترین مقصد کے حصول سے پہلے ان چار مرحلوں میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ (۱) گیان وشا یعنی وہ حالت جس میں شاگرد اپنے گرو کی تعلیمات کے ذریعے ایشور کے تعلق میں اپنی ذات کا علم حاصل کرتا ہے۔ (۲) ورن وشا۔ وہ حالت جس میں عابد اپنی بے بسی کو محسوس کرتا ہوا خدا کو ہی اپنا حافظ واحد چن لیتا ہے۔ (۳) پراپتی وشا وہ حالت جس میں اسے ذات خدا کا تجربہ ہوتا ہے۔ (۴) پراپیا نو بھو وشا۔ وہ حالت جس میں خدا کو پاکر وہ زندگی کا برترین مقصد حاصل کر لیتا ہے۔
در اصل مسئلہ پرپتی بہت پرانا ہے۔ اہر بدھنیہ سنگھتا۔ لکشمی تنتر۔ بھاردواج سنگھتا اور دیگر کتب پنچ راتر میں اس کا ذکر آتا ہے۔ شری ویشنو مصنفین تو اس کی ابتدا اور بھی قدیم تر ادبیات مثلاً تیتریہ اپنشد کٹھ اپنشد۔ شوتیا شوے تر۔ مہابھارت اور رامائن میں دیکھتے ہیں۔ اہر بدھنیہ میں پرپتی کی جو ماہیت بتلائی گئی ہے۔ اس پر پیشتر بحث ہو چکی ہے۔ بھاردواج سنگھتا میں پرپتی کے معنیٰ ایشور کے آگے تفویض ذات بتلائے گئے ہیں۔ پرپتی کے متعلق اس سنگھتا کے بیانات کم و بیش اہر بدھنیہ کے ساتھ ملتے جلتے ہیں۔ جو بھکت پرپتی کا مسلک اختیار کرتا ہے۔ وہ ویشنوؤں کے معمولی فرائض یا ذات پات کے مقررہ قواعد سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔ بھاردواج سنگھتا کسی قدر تفصیل کے ساتھ ان عملی طریقوں کو بیان کرتی ہے۔ جو اس راہ پر چلنے میں معاون یا مانع ہو سکتے ہیں۔ رامانج اپنی تصنیف شرنا گتی گدیہ میں پرپتی کے اس مسلک کی حمایت کرتا ہے جس میں بھکت نہ صرف نارائن سے حفاظت طلب کرتا ہے بلکہ لکشمی سے بھی حفاظت کا خواستگار ہوتا ہے۔ مگر نہ تو شرنا گتی گدیہ میں اور نہ ہی گیتا پر اس کی تفسیر میں یہ کہا گیا ہے، کہ جو شخص پرپتی کے مسلک کا سالک ہوتا ہے وہ جات

باب ۲۰

پات کے متعلق یا دیگر فرایض سے مستثنیٰ ہوتا ہے اور نہ اس نے لکشمی کو پرپتی کا پھل دینے والی بتلایا ہے۔ وہ بھگوت گیتا کے اس شلوک "سرو دھرمان پری تیاجیہ (۱۸-۶۶) کی تفسیر کرتا ہوا بتلاتا ہے کہ بھگت کو پھلے کی خواہش چھوڑ کر تمام فرایض ادا کرتے رہنا چاہیے۔ پرا بدھ کرموں کی تنسیخ کے بارے میں بھی رامانج اور وینکٹ ناتھ کی رائے ہے کہ اگرچہ ان کا اکثر حصہ ایشور کی رحمت سے مٹ جاتا ہے۔ مگر ان کا نشان باقی رہ جاتا ہے۔ واتسیہ ورد بھی اپنی تصنیف پرپن پاریجات میں اس خیال کی تقلید کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ بھی اپنی تصانیف نیاس وِنشتی اور

۳۸۰

لہ۔ نیاس ونشتی اور نیاس تلک ہیں جیسا کہ ان پر وینکٹ ناتھ کے لڑکے وردناتھ نے نیاس تلک دیا کھیا میں تفسیر لکھی ہے۔ پرپتی کی تحدید اسی طرح پر کی گئی ہے جیسی کہ لوکاچاریہ نے کی ہے۔ جنوبی ہند کے ویشنو مسلک میں پرپتی ایک قدیم مسئلہ چلا آتا ہے اور اس کی بنیادی صفات مخصوصہ تقریباً قطعی ہیں۔ نیاس تلک دیا کھیا میں اس امر پر بہت زور دیا گیا ہے۔ کہ پرپتی ایشور کی طرف ایک راستے کے طور پر بھکتی سے مختلف اور بالاتر ہے۔ شری وچن بھوشن میں یہ میلان ظاہر کیا گیا ہے کہ بھکتی پرپتی کے لیے ایک درمیانی راستہ ہے۔ نیاس تلک دیا کھیا میں کہا گیا ہے۔ کہ بھکتی اور پرپتی میں بڑا فرق یہ ہے کہ بھکتی کی ماہیت لگاتار مراقبہ ہے۔ لیکن پرپتی ایک بار ہمیشہ کے لیے ہو جاتی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ بھکتی پراربدھ کرموں کو نہیں مٹا سکتی۔ لیکن پرپتی میں ایشور کی رحمت سے یہ بات ممکن ہو جاتی ہے۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ بھکتی کو پرستش کے کئی معاون طریقے درکار ہوا کرتے ہیں۔ لگاتار کوشش اور عمل کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر پرپتی میں صرف یقین مفرطہ درکار ہوتا ہے۔ چوتھا فرق یہ ہے کہ بھکتی بڑی مدت کے بعد اپنا پھل لایا کرتی ہے اور پرپتی انھیں کے لیے موزوں ہوتی ہے جو فوری پھل چاہتے ہیں۔ پانچواں فرق یہ ہے کہ بھکتی کے مختلف معروض مختلف پھل دینے والے ہو سکتے ہیں۔ مگر پرپتی ایشور کے روبرو بے بس تفویض کاملہ ہونے کے باعث فوراً تمام پھل لایا کرتی ہے۔ اعلیٰ درجے کا یقین پرپتی کی نیو ہے۔ پرماتما میں یہ وشواس اور پریم مختلف موانعات میں سے گزرتا ہوا بھگت کو اس کے نشانے تک پہنچا دیتا ہے۔

باب ۲۰

نیاس تلک میں اسی خیال کو دہراتا ہے اور اننیاریہ جو ویدانتی رامانج کا شاگرد رشید ہے۔ پرپتی پریوگ میں اسی خیال کی پیروی کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ کا لڑکا وردناتھ بھی اپنی تصانیف نیاس تلک ویاکھیا اور نیائے کارکا میں اس خیال کا اعادہ کرتا ہے۔ لوکاچاریہ اور سومیہ جاماتری منی جو مدرسہ تینگلائی کے پیشواؤں میں سے ہیں۔ اس خیال سے صرف اس قدر اختلاف رکھتے ہیں کہ جب کہ مذکورۂ بالا مسئلۂ پرپتی ادنیٰ طبقے کے عباد پر صادق آتا ہے اعلیٰ طبقے کے عابد لوگ جو نشۂ عشق الٰہی میں بالکل سرشار ہوتے ہیں۔ اپنی ذہنی مستی و مدہوشی کے باعث معمولی فرائض کی ادائیگی کے قابل نہیں ہوتے اور اس لیے وہ مستثنیٰ شمار ہوتے ہیں۔ ان کے پرار بدھ کرم بھی رحمت ایزدی سے بالکل ختم ہو سکتے ہیں۔ ورگلئی اور تینگلئی مدارس میں بھی بڑا فرق ہے، کہ تینگلئی کا مذہب پرپتی کی اعلیٰ قسم پر زور دیتا ہے۔

۳۸۱

کستوری رنگاچاریہ

کستوری رنگاچاریہ جسے شری رنگ سوری بھی کہتے ہیں۔ سومیہ جاماتری منی کا شاگرد رشید تھا اور غالباً پندرھویں اور غالباً سولھویں صدی کے شروع میں گزرا ہے۔ رامانج کے تفسیری عقاید میں کوئی بڑی تبدیلی دکھلائی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:۔ ان وجوہ سے بھکتی کا مسلک پرپتی کے مسلک سے ادنیٰ ہے۔ گرو کے آگے خود سپردگی کو خدا کے روبرو خود سپردگی کا ایک جزو خیال کیا جاتا ہے۔ پرپتی کے بارے میں شری وچن بھوشن اور نیاس تلک میں یہ فرق پایا جاتا ہے کہ موخر الذکر کا خیال ہے، کہ ان لوگوں کو بھی جنھوں نے مسلک پرپتی اختیار کیا ہے۔ شاستروں کے فرمان کے مطابق فرایض کا بجا لانا اور ممنوعات سے محترز رہنا واجب ہے۔ کیونکہ شاستر احکام ایزدی ہیں۔ لیکن شری وچن بھوشن کا خیال ہے کہ پرپتی کے راستے پر چلنے سے جو ذہنی حالت پیدا ہوتی ہے وہ اس کی وجہ سے شاستروں میں بتلائے ہوئے فرایض بجالانے کے قابل نہیں رہتا۔ وہ ان سے اوپر اٹھ جاتا ہے۔

نہیں دیتی اور فلسفۂ شنکر کی مانند مختلف تفسیری مذاہب کا ظہور نہیں دیکھتے۔ مابعد کی صدیوں میں مقلدین رامانج کی یہی بڑی کوشش ہوتی چلی آتی ہے، کہ رامانج کے خیالات کی توضیح کرتے ہوئے اس کے عقاید کے لیے جدید دلایل پیش کریں اور اس کے مخالفین کی دلایل کی تردید کرتے ہوئے دیگر مذاہب فلسفہ کے مسایل کی عیب جوئی کرتے رہیں۔ اگرچہ بھکتی کی ماہیت مکتی کی انتہائی فطرت اور اس کے متعلق دیگر مسایل مختلفہ کی تشریح کے بارے میں وینکٹ ناتھ کی مساعی پر فرقہ وارانہ اختلاف پیدا ہوگیا تھا۔ اس کے عہد سے رسمی امور کے متعلق بھی بعض اختلافات کا پتا چلتا ہے۔ وینکٹ ناتھ ایک فرقہ وڈکلائی یا انترکلاریہ کا پیشوا تھا اور دوسرے فرقے تینگلئی یا دکشن کلاریہ کے راہنما لوکاچاریہ اور سومیہ جاماتری منی تھے۔

کستوری رنگاچاریہ نے دو کتب کاریہ ادھیکرن واد اور کاریہ ادھیکرن تتو لکھی تھیں۔ جس میں اس نے ان مذاہب کے بعض اہم امور پر بحث کرتے ہوئے تینگلئی یا دکشن کلاریہ فرقے کی تائید کی ہے۔ اس بحث کا آغاز برہم سوتر (۴-۳-۶-۱۵) میں کاریہ ادھیکرن واد کے بارے میں رامانج کی تفسیر کی بنا پر ہوا تھا جس میں بعض اپنشدوں نے بقا کی شرایط گیان اور اپاسنا کے متعلق بعض مشکلات کا ذکر کیا ہے۔ وادری کی رائے میں ہرنیہ گربھ کی۔ جو مخلوقات میں سب سے اونچا ہے اپاسنا بقائے مطلقہ کی طرف لے جاتی ہے۔ جیمنی کہتا ہے، کہ صرف برہم کی اپاسنا ہی موجب بقا ہوسکتی ہے۔ بادراین ان دونوں نظریوں سے انکار کرتا ہوا بتلاتا ہے کہ صرف وہی لوگ بقائے مطلقہ حاصل کرتے ہیں۔ جو پرکرتی سے بے تعلق ہوکر خود کو اجزائے برہم مانتے ہیں۔

جو لوگ صفات مادی سے جن کے ساتھ وہ ظاہرا طور پر گھل مل رہے ہیں۔ اپنا ذاتی فرق نہیں دیکھتے وہ برترین بقا کو حاصل نہ کرتے ہوئے بار بار پیدا ہوتے اور مرتے ہیں۔ صرف وہی لوگ جو برہم کے ساتھ اپنی ذات کا صحیح علم رکھتے ہوئے اس کی اپاسنا کرتے ہیں۔ سب سے اعلیٰ درجے کی

بقا کو حاصل کرتے ہیں۔ اس اُپاسنا کی ماہیت کو رنگا چاریہ نے گیتا کے مطابق بیان کیا ہے کہ یہ اُپاسنا شردھا (عقیدت) کے ساتھ کرنی چاہیے۔ شردھا کے عام معنیٰ عقیدت و ایمان کے ہیں۔ مگر یہ یقین رنگا چاریہ اور دیگر متفکرین مدرسۂ تینگلئی کے نزدیک ایک نئی صورت اختیار کرتا ہے وہ کہتے ہیں۔ کہ اس عقیدت کا پہلا درجہ ایشور کی صفات شریفہ و عظیمہ کو پوری طرح سے جاننا ہے۔ دوسرا مرحلہ ان صفات کی وجہ سے برہم کے ساتھ انس و محبت ہے۔ تیسرے درجے میں ہم اسے اپنی ہستی کا آخری مقصود و کمال خیال کرتے ہیں۔ چوتھا درجہ اس کے متعلق یہ سوچنا ہے، کہ صرف وہی ہماری زندگی کا پیارا معروض ہے۔ پانچویں مرحلے میں شدید محبت کے باعث اس سے جدائی کی عدم برداشت ہے۔ چھٹا درجہ اس امر کا یقین کامل رکھنا ہے، کہ صرف ایشور ہی ہماری زیست کو سپھل کر سکتا ہے اور ساتواں اور آخری مرحلہ یہ ہے، کہ روح کے اندر وہ محبت جاگ اٹھتی ہے، کہ وہ آگے بڑھتی ہوئی ہمیشہ ہی ایشور کی یاد میں مگن رہتی ہے۔ یہ آخری درجہ پہلے تمام مدارج کے ساتھ مل کر اور ایک ہو کر شردھا کہلاتا ہے۔ ایسی شردھا کے ساتھ ایشور پوجا کو بھگتی (عبادت) بھی کہا جاتا ہے۔ نیز بھگتی کے معنیٰ ایشور میں شدید مسرت محسوس کرنا ہیں۔ صرف مادی عناصر سے علیحدگی کا احساس کافی نہیں ہے۔ جو لوگ پنچاگنی ودیا کے عمل کی پیروی کرتے ہیں۔ وہ صرف آتم گیان کو حاصل کر کے قانع ہو رہے ہیں۔ اور ایشور کو اپنے کمال کا انتہائی نشانہ نہیں سمجھتے۔

اُتّر کلاریہ اور دکشن کلاریہ میں پہلا امر متنازع فیہ کیولیہ کی ماہیت کے متعلق ہے۔ یہ نظریۂ نجات علم خویش کو ہی انتہائی مقصد جانتا ہے۔ اتر کلاریہ کے پیشوا وینکٹ ناتھ کا خیال ہے۔ جو لوگ یہ نجات حاصل کرتے ہیں۔ انھیں پھر لوٹنا پڑتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ نجات باقی نہیں بلکہ فانی ہے۔ دکشن کلاریہ کا خیال یہ ہے کہ یہ نجات (کیولیہ) ابدی ہے۔ چنانچہ وینکٹ اپنی تصنیف نیائے سدھانجن میں کہتا ہے۔ کہ صرف آتما کو تمام صفات

باب ۲۰

مادی سے جدا محسوس کرنا کافی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ اس امر گیان کا ہونا بھی ضروری ہے، کہ آتما پرماتما کا جزو (انش) ہے۔ اور بالکل ہی اس کے تابع ہے۔ شری بھاشیہ[1] میں اسی نظریے کو قبول کیا گیا ہے وہ کشف ذات بطور سرور اور پر سرور ذاتِ ایزدی میں تمیز کرتا ہوا کہتا ہے، کہ پہلی حالت دوسری حالت کے بغیر حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ بات تسلیم کرتی ہے، کہ کیولیہ کی حالت میں مادیت کے ساتھ تعلق موجود رہتا ہے (اچیت سنسرگ)۔ کیونکہ اسی حالت میں کرم کلی طور پر مٹ نہیں جاتا۔ کیونکہ اپنی حقیقی ذات کو جاننے کے معنیٰ خود ایشور کا انش جاننا ہے اور جب تک یہ حالت حاصل نہ ہو جائے۔ مایا کا غلبہ بنا رہتا ہے۔ اور یہ غلبہ دیدارِ حق سے محروم رکھتا ہے۔ لیکن وینکٹ کیولیہ پانے والوں کی انتہائی شدنی کے متعلق کوئی بات بھی شخص طور پر نہیں کہتا۔ وہ صرف اسی قدر کہتا ہے، کہ کیولیہ کو پانے والے لوگ ابدی برہم کو نہیں پا سکتے۔ وہ اس بارے میں بھی کوئی یقین نہیں رکھتا۔ کہ کیولیہ پانے والے جسم رکھتے ہیں یا نہیں۔ اسے اس بات کا بھی علم ہے، کہ کیولیہ کے متعلق اس کی توضیح تمام شاستروں کے مطابق نہیں ہے۔ لیکن وہ محسوس کرتا ہے، کہ چونکہ بعض شاستر اس کے نظریے کے موید ہیں۔ اس لیے باقی شاستروں کے معنیٰ بھی اسی روشنی میں لینے واجب ہیں۔

۳۸۳

لیکن کستوری رنگاچاریہ قدیم دراوڑی کتب اور گیتا اور دیگر شاستروں کی شہادت کی بنا پر کہتا ہے۔ کہ جو لوگ کشف ذات کے ذریعے نجات حاصل کرتے ہیں وہ بقائے مطلقہ کی حالت کو فایز ہوتے ہیں۔ صرف

---

[1]۔ وینکٹ بھی وردوشنو مشر کو اپنی تائید میں پیش کرتا ہے وہ سنگتی مالا کا حوالہ دیتا ہے جس میں شری دشنو چیت کہتا ہے کہ برہم کو پانے کا طالب ایسی غلطیاں کر سکتا ہے۔ کہ وہ حقیقی برہم پد کو حاصل کرنے کی بجائے کیولیہ کی ادنیٰ حالت میں رہ جائے جس طرح ایک شخص سورگ میں پہنچنے کے لیے قربانیاں کرتا ہوا ایسی غلطیاں کر بیٹھے۔ کہ وہ سورگ میں داخل ہونے کی بجائے برہم راکشش بن بیٹھے۔ وردا وشنو مشر صفحہ ۴۸۔

کشف ذات اور ایشور کے تعلق میں کشفِ ذات کے ذریعے نجات حاصل کرنے میں جو فرق پایا جاتا ہے۔ وہ صرف تجربے کی عظمت اور گہرائی میں ہے۔ موخرالذکر حالت پہلی حالت سے اس لحاظ سے بہت اعلیٰ ہے[1]۔ اتر کلاریوں اور دکشن کلاریوں کے درمیان دیگر اختلافات مذکورہ بالا امر سے بہت قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ کاریہ ادھیکرن واد کے بابِ دوم میں ان کا اس طرح شمار ہوا ہے۔ اتر کلاریہ خیال کرتے ہیں۔ کہ جو لوگ کشفِ ذات کے ذریعے بطور کیولیہ کے نجات حاصل کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی نسبت مختلف راہوں سے اونچے لوک میں پہنچتے ہیں جو آخری نجات حاصل کرتے ہیں۔ لیکن دکشن کلاریہ اس بات کو نہیں مانتے۔ دوسرا فرق یہ ہے، کہ اتر کلاریہ کہتے ہیں۔ کہ پرکرتی کے عناصر سے بالکل بے تعلق ہو جانے کا نام ہی مکتی ہے۔ لیکن دوسرا فرق اس بات سے انکار کرتا ہے۔ اتر کلاریہ کہتے ہیں۔ کہ جو لوگ کیولیہ کو حاصل کرتے ہیں۔ مادے کی کثافات لطیفہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور اس لیے وہ صرف دور کے معنوں میں ہی بقا حاصل کرتے ہیں۔ فریق ثانی اس سے منکر ہے۔ چوتھا اختلاف اس بات میں ہے۔ پہلا فرقہ کہتا ہے، کہ جو لوگ کیولیہ کا درجہ حاصل کرتے ہیں۔ وہ مادی دنیا کے اندر رہی ایک مقام پر رہتے ہیں اور اس لیے ان کی حالت ناقابل تغیر نہیں ہوتی۔ مگر موخرالذکر اس بات سے انکار کرتے ہیں۔ پانچواں فرق یہ ہے، کہ پہلا فرقہ کہتا ہے، کہ جو لوگ پنچاگنی ودیا (یا پانچ گیان) کے ذریعے گیان حاصل کرتے ہیں۔ کیولیہ حاصل کرنے والے سے مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن فریق ثانی کہتا ہے، کہ ایسا ہونا اور نہ ہونا دونوں ہی ممکن نہیں۔ چھٹا اختلاف اس امر میں ہے کہ جو لوگ پنچاگنی ودیا کے ذریعے گیان حاصل کرتے ہیں۔ وہ صرف مادی دنیا میں ہی رہتے ہیں جب کہ انھوں

[1] کاریہ ادھیکرن واد ۳ - ۷۹۔ کستوری رنگاچاریہ حوالجات دراوڑی اور سنسکرت شاستروں کے طویل حوالجات اپنے خیالات کی تائید میں پیش کرتا ہے۔

نے صرف کشف ذات ہی حاصل کیا ہو۔ لیکن جب وہ اپنی ذات کو ایشور کے تعلق میں جان لیتے ہیں۔ تب وہ اس مرحلے سے پرے گزر جاتے ہیں۔ مگر دوسرا فریق اس بات کو تسلیم نہیں کرتا۔ ساتواں فرق یہ ہے، کہ فریق اول کا یہ خیال ہے، کہ جو لوگ پنچاگنی ودیا سے گیان حاصل کرتے ہیں اور جو لوگ ایشور کے ساتھ اپنے تعلق کی ماہیت کو جانتے ہیں۔ وہ یکساں صفات رکھتے ہیں۔ لیکن دوسرا فرقہ اس بات کو قبول نہیں کرتا۔ آٹھواں اور آخری اختلاف یہ ہے کہ دایرۂ مادیت سے باہر ہمارے برترین تجربے کی ماہیت میں کوئی فرق نہیں ہو سکتا۔ مگر دوسرا فریق اس امر سے منکر ہے[1]۔

اپنی تصنیف کاریہ ادھیکرن تتو میں رنگاچاریہ انھیں دلایل کو دہراتا ہے اور اس کا مضمون زیر بحث بھی وہی ہے۔ جو کہ کاریہ ادھیکرن واد کا ہے۔

شیل شری نواس

شیل شری نواس کونڈینہ شری نواس کا شاگرد رشید۔ شری نواس تاتاچاریہ کا لڑکا اور انواریہ دکشا کا بھائی تھا۔ اس پر اپنے بھائی انواریہ کی تصانیف کا بہت اثر ہوا تھا۔ اور اس کی بعض تصانیف تو اپنے بزرگ بھائی کی تصانیف کی توضیحات کے سوا کچھ نہیں۔ اس نے ورودھ بھنجنی وغیرہ کئی کتب لکھی تھیں۔ شیل شری نواس نے کم از کم یہ چھ کتب لکھی ہیں۔ ورودھ نرودھ۔ بھید درپن۔ ادویت دن کٹھار۔ سار درپن۔ مکتی درپن۔ گیان رتن درپن۔ گن درپن۔ بھید منی۔

---

[1] کاریہ ادھیکرن واد ۱۱-۷۰

باب ۲۰
۳۸۵

وِرودھ نِرودھ میں جو غالباً اس کی آخری تصنیف ہے۔ وہ زیادہ تران تنقیدات کو رد کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جو اہل شنکرا در مدرسۂ ویدانت کے مصنفین نے رامانج کے عقاید پر کی ہیں اور جو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ کہ رامانج کے خیالات شاستروں کے عین مطابق نہیں ہیں۔ اس میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی گئی ہے، کہ دیگر ویدانتی مصنفین کی بجائے رامانج کی تفاسیر شاستروں سے موافقت رکھتی ہیں۔

وِردھ نِرودھ کے پہلے باب میں شَیل شہری نواس پہلے تو اس خیال کو پیش کرتا ہے، کہ برہم اس دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی۔ اور اس کے خیال میں یہ بات اسی صورت میں ممکن ہو سکتی ہے جب کہ برہم کے ساتھ انفرادی ارواح اور مادہ بھی مربوط ہوں۔ برہم بذات خود لاتغیر ہے مگر وہ اپنے دو اجزا انفرادی ارواح اور مادے میں تغیرات میں سے گزرتا ہے۔ برہم بطور علت کے ارواح اور مادے کے ساتھ ان کی لطیف صورتوں میں تعلق رکھتا ہے اور جب وہ تغیرات میں سے گزرتا ہے۔ تب ارواح اپنے کرموں کے پھل کے طور پر مختلف عقلی حالتوں میں سے گزرتی ہوئی گویا پھیلتی اور وسعت پذیر ہوتی ہیں اور مادہ اپنی کثیف حالتوں میں بصورت عالم مرئی نمودار ہوتا ہے اور ایشور اپنے اس پہلو پر جس میں وہ ارواح اور مادے پر اندرونی طور پر حکمران ہے۔ اسی حد تک تغیر پذیر ہوتا ہے جہاں تک ان ہردو تغیر پذیر اجزا کے تعلق میں امکان ہے۔ جب شاستر برہم میں تغیر سے انکار کرتے ہیں۔ تو ان کا منشا یہی ہوتا ہے، کہ وہ ان تغیرات میں سے نہیں گزرتا۔ جن میں سے ارواح اور مادہ اپنے اعمال کے باعث گزرا کرتے ہیں۔ مگر اس کے معنیٰ اس امر سے انکار نہیں ہیں۔ کہ برہم علت مادی ہے۔ برہم کے دو اجزا ہیں۔ ایک تو اس کا وجود یا ہستی اور دوسرا اس کی شرط لگانے والی صفات۔ یہ اس کا وجودی جزو ہے کہ اپنے اجزائے لطیفہ کی بدولت مشروط کرنے والے مادی اور

باب ۲

کثیف کو بدلا کرتا ہے۔ یہ مادی جزو برہم سے ناقابل جدائی ہونے کے باعث اس کے اندر ہی وجود رکھنے والا خیال کیا جا سکتا ہے اسی طرح برہم ایک روحانی جزو رکھتا ہے۔ جو فکری تجربات کے ذریعے وسعت پذیر ہوتا ہوا انفرادی ارواح کے طور پر عمل کرتا ہے۔ اس طرح برہم اپنے مادی اور روحانی اجزا کی بدولت تغیر پذیر ہوتا ہے اور اس نقطۂ نظر سے ایشور اپنے ہر دو اجزا کی بدولت اور نیز بطور اندرونی حکمراں کے ان کے تعلق میں نشو ونما پاتا ہے۔ وینکٹ سے مختلف طور پر شیل شری نواس کی رائے میں یہ علتی تغیر اہل سانکھیہ کے علتی تغیر کی مانند ہے۔ اس طرح برہم اپنے روحانی اور عقلی جزو میں بلا واسطہ اور اندرونی حکمراں کے طور پر بالواسطہ تغیر پذیر ہوتا ہے اگرچہ وہ اپنی ذات میں لاتغیر رہتا ہے اس اعتراض کے جواب میں کہ اگر مادہ اور روح تغیر پذیر خیال کیے جائیں۔ تب ان سے مشروط برہم کے ساتھ تعلیل کو منسوب کرنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں۔ یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ برہم کی علیت کو شاستروں کی شہادت پر مانا جاتا ہے جس حد تک کہ برہم اندرونی طور پر حکمراں ہے اور بذات خود نہیں بدلتا۔ اسے علت فاعلی مانا جاتا ہے۔

۳۸۶

دوسرے باب میں شیل شری نواس رامانج کے عقیدہ روح کے خلاف اعتراضات کا جواب دیتا ہوا کہتا ہے، کہ جہالت اور علم کے سبب سے روح کا سکڑنا اور پھیلنا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ ابدی نہیں ہے کیونکہ عدم ابدیت یا فنا پذیری کا اطلاق صرف ان اشیا پر ہو سکتا ہے۔ جن میں اجزا کی کمی بیشی کا امکان ہے۔ علم ایک بے اجزا حقیقت ہے اور اس لیے دراصل اس میں کوئی سکڑاؤ یا پھیلاؤ وقوع میں نہیں آتا۔ جسے سکڑاؤ اور پھیلاؤ کہا جاتا ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ کرموں کے باعث یا تو اشیا سے تعلق نہیں رہتا یا لمپ کی شعاع کی مانند چیزوں کے ساتھ تعلقات وسیع ہو جایا کرتے ہیں۔ اس طرح کرم کو ایک اپادھی (مشروط کرنے والی شے) سمجھا جاتا ہے۔ جو اپنے موضوعات کی طرف علم کے قدرتی بہاؤ کو محدود کرتی ہوئی سکڑاؤ کہلاتی ہے۔ علم کی اس فطرت کا نتیجہ ہے۔ کہ اگر کرم اس کی توسیع میں مزاحم نہ ہوں۔ تب یہ جسم کے سارے اجزا میں پھیلتا ہوا

باب ۲۰

دکھ اور سکھ کے تمام احساسات کا تجربہ حاصل کرتا ہے اگرچہ یہ روح سے تعلق رکھتا ہے جو زراتی وجود رکھتی ہے۔ اس لیے علم ساری کل (وبھو) ہے۔ نیز علم اپنی ماہیت میں ابدی ہے اگرچہ وہ اپنے حالات میں تغیر پذیر ہے۔

تیسرے باب میں شیل شری نواس اس سوال پر بحث کرتا ہے، کہ ارواح مخلوق ہیں یا ابدی اور وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ وہ اپنی ماہیت میں غیر مخلوق ہیں۔ مگر وہ اس حد تک مخلوق ہیں جہاں تک ان کے علم کے مقدمات مخصوصہ کا تعلق ہے۔ ابدی علم کی پیدائیش صرف وہیں تک ممکن ہے جہاں تک اس کا سکڑاؤ اور پھیلاؤ تعلق رکھتے ہیں۔ اور جو جسم اور دیگر لوازمات کے سبب سے وقوع میں آتے ہیں۔ صرف انھی معنوں میں علم جو بذات خود ابدی ہے اپنے ظہورات مختلفہ کی راہ سے مخلوق خیال کیا جاتا ہے۔

۳۸۷

چوتھے باب میں شیل شری نواس اس سوال پر بحث کرتا ہے۔ جس کے بارے میں اپنشد اعلان کرتے ہیں کہ ایک کے جاننے پر اور سب کچھ جانا جاتا ہے۔ وہ شنکر اور مادھو کے خیالات پر نکتہ چینی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ایک کے علم سے مراد برہم کا علم ہے۔ جو سدا ارواح اور مادے سے تعلق رکھتا ہوا ان کا علم بھی اپنے اندر شامل کرتا ہے۔ اس بارے میں اس کی توضیح شاستروں کی تفسیرات پر مبنی ہے۔

پانچویں باب میں شیل شری نواس اس سوال پر بحث کرتا ہے۔ جس میں روح کو فاعل مانا جاتا ہے۔ فاعلیت کے معنی اس کوشش کے ہیں جو کسی عمل کو پیدا کر سکتی ہے۔ رامانج کے خیال میں کوشش کے معنی ایک خاص عقلی حالت ہیں۔ اور اس لیے یہ روح سے تعلق رکھ سکتی ہے اور پس وہ کوشش جو کسی عمل میں منتج ہو سکتی ہے۔ وہ روح سے بھی جو اگر بذات خود ابدی ہے مگر اپنے حالات کے لحاظ سے تغیر پذیر بھی ہے تعلق رکھتی ہے۔ مگر افراد کی فاعلیت ایشور کے قبضے میں ہے۔ اگرچہ کرموں کا پھل ارواح کو ہی ملتا ہے۔ کیونکہ ایشور کا ارشاد جو کوششوں کا تعین کرتا ہے۔ وہ ارواح کے اعمال کے مطابق ہوا کرتا ہے۔ دراصل یہ نظریہ جبریت اور

باب ۲۰

مشیت الٰہی کی آمیزش ہے۔

ساتویں باب میں شری نواس کہتا ہے، کہ اگرچہ علم ہمہ گیر حقیقت ہے۔ مگر یہ صرف کسی خاص شخص کے اعمال کے مطابق اس کے جسم سے تعلق میں نمودار ہوا کرتا ہے اور اس لیے اس امر کا امکان ہی نہیں ہے کہ اس کے اندر ہر قسم کے سکھ دکھ موجود ہوں اور یہ اس شخص کے تجربی سلسلوں تک محدود نہ ہو۔ آٹھویں اور نویں باب میں وہ اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے، کہ بحالت نجات ارواح اپنے اعمال نیکیوں اور گناہوں سے بالکل ہی پاک وصاف ہو جاتی ہیں۔ مگر اس مرحلے پر ایشور کی اپنی موج ہے، کہ وہ انھیں نیک قسم کی لذات کا لطف اٹھانے کے لیے غیر معمولی اجسام سے بہرہ ور کر دے۔ باقی ایحس ابواب میں شیل شری نواس رامانج کے بعض غیر اہم عقاید دینی کو پیش کرتا ہوا شاستروں کی روشنی میں ان پر بحث کرتا ہے۔ مگر فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے ان کی بے قدری کا خیال کر کے انھیں چھوڑا جاتا ہے۔

۳۸۸

بعید درین میں بھی شیل شری نواس چند ایسے اہم مسایل پر بحث کرتا ہے۔ جن کے متعلق رامانج اور شنکر کے مقلدین میں اختلاف پایا جاتا ہے اور شاستروں کی عبارات کے ذریعے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے، کہ رامانج نے شاستروں کی جو تفسیر کی ہے صرف وہی درست ہے۔ اس لیے فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے یہ کتاب بالکل بے قدر وقیمت ہے۔ مذکورۂ بالا تصانیف میں شیل شری نواس اسی طرح ہی رامانج کے مسایل دینی پر شاستروں کی روشنی میں بحث کرتا ہے اور اس لیے ان کے متعلق کوئی بھی بیان طالب فلسفہ کے لیے دلچسپی نہیں رکھ سکتا۔

شری شیل نواس اپنی تصنیف سدھانت چنتامنی میں برہم کی علیت پر بحث کرتا ہے۔ برہم دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی ایسا برہمن اپنے دھیان کا معروض ہے۔ مراقبے کے معروض کے لیے ضروری ہے کہ وہ علم اور ارادہ رکھتا ہو۔ صرف بے صفات ذات کا مراقبہ بے معنی

باب ۲

ہے۔ اس مقصد کے لیے کہ برہم کا ٹھیک طور پر دھیان کیا جا سکے۔ ضروری ہے، کہ اس کی تعلیلی فطرت کو ٹھیک طور پر بیان کیا جائے۔ دھیان کی خاطر اس کے ساتھ جھوٹ موٹ صفات کو منسوب کرنا کوئی فایدہ نہیں رکھ سکتا۔ اگر دنیا ایک دھوکا ہے۔ تب برہم کی علیت بھی دھوکے کے سوا کچھ نہیں ہے اور یہ بات ہمیں برہم کی اصلی فطرت کے متعلق بصیرت افروز ثابت ہوگی۔ اگر برہم اس دنیا کی حقیقی علت ہے۔ تب یہ دنیا ضرور حقیقی ماننی پڑے گی۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے۔ کہ ایک ہی ہستی مادی اور فاعلی علت ہو سکتی ہے۔ مرتبان کی علت مادی مٹی ہے اور اس کی علت آلاتی کمہار، چکر وغیرہ ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ یہ اعتراض بے بنیاد ہے۔ کیونکہ یہ کہنا مشکل ہے، کہ جو شے علت آلاتی ہے۔ وہ علت مادی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کمہار کا چکر اگرچہ علت آلاتی ہے۔ مگر اس کی شکل رنگ وغیرہ کی علت مادی بھی ہے پس کوئی بات بھی ہمیں یہ ماننے کے لیے مجبور نہیں کرتی۔ کہ علت مادی اور علت فاعلی ایک ہی شے کے اندر موجود نہیں رہ سکتے۔ یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے، کہ ایک ہی شے کسی اور شے کی پیدائش میں علت مادی اور علت فاعلی نہیں ہو سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ چھڑی کی بناوٹ دیگر اشیا کے تعلق میں علت مادی بھی ہے اور انہدام کی علت آلاتی بھی ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ زمان (کال) اشیا کی پیدائش و فنا دونوں کی ہی علت واحد ہے۔ اس کا بدیہی جواب یہ ہے، کہ ایک ہی شے کا علت مادی اور علت آلاتی ہونا ہر ایک حالت میں جداگانہ شرایط مخصوصہ پر محدود ہوا کرتا ہے۔ جداگانہ شرایط مخصوصہ کا تعلق ہر ایک علت کی فطرت میں موجب اختلاف ہو جاتا ہے اور اس لیے یہ کہنا نادرست ہوگا۔ کہ وہی کی وہی شے علت مادی بھی ہے اور علت آلاتی بھی۔ مگر وششٹا دویت کی رو سے برہم کی علیت کے متعلق یہ اعتراض اور بھی مشکل پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ ہمارے نظریے کے مطابق برہم اپنی ذات میں علت فاعلی ہے اور اپنی فطرت میں مادہ (اچت) اور ارواح (چت) سمجھا جا سکتا ہے۔ اور اس لیے اسے علت مادی بھی خیال کیا جا سکتا

۳۸۹

باب ۲۰

ہے۔ بعض اوقات یہ سوال کیا جاتا ہے، کہ اگر برہم جو جیسا کہ شاستروں میں بیان ہوا ہے۔ لاتغیر ہے۔ ان تغیرات کے ساتھ کس طرح تعلق رکھ سکتا ہے۔ جو اس کے علت مادی و علت فاعلی ہونے کی حالت میں لازم آتے ہیں جب کہ یہ بات ہمیں اس کا جسم ماننے پر مجبور کر دیتی ہے؟ نیز ایشور کے ساتھ جسم (شریر) کا تعلق نہ تو ایک تمثیل ہے اور نہ استفادہ۔ جسم کے متعلق تصور عامہ تو یہی ظاہر کرتا ہے کہ جہاں کہیں کوئی جسم موجود ہوتا ہے۔ اس پر حکمرانی کرنے والی کوئی نہ کوئی روحانی حقیقت بھی موجود ہوا کرتی ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ برہم بذات خود لاتغیر رہ سکتا ہے لیکن وہ اپنے دوگانہ جسم میں تغیرات کا موجب بھی ہو سکتا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مادی دنیا حیوانی دنیا سے اس قدر مختلف ہے، کہ اس پر جسم کا تصور براہ راست عاید نہیں ہو سکتا۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ اجسام حیوانی کے اندر بھی بہت بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ انسانی جسم اور ایک خوردبینی کیڑے کے جسم کا اختلاف ایک عمدہ مثال پیش کرتا ہے۔ ان حالات میں ہمیں جسم کی اس تعریف کو ہی ماننا پڑے گا۔ جو تمام اجسام کے تصور پر حاوی ہوتی ہوئی انفرادی اختلافات کو نظر انداز کرتی ہو۔ مذکورۂ بالا تعریف تمام زندہ اجسام پر حاوی ہے اور اس تصور کو اپنے اندر شامل کرتی ہے، کہ عالم جسم برہم ہے شرتی بھی انتریامی برہم کی عبارات سے اسی نظریے کی تائید کرتی ہے۔ ان عبارات میں دنیا کو برہم کا وہم بتلایا گیا ہے۔ اگر جسم کے متعلق ہمارے تصور میں جیسا کہ وہ ویدک عبارات میں پایا جاتا ہے اور دنیا میں جو ہمارے معمولی تجربے میں آتی ہے اور بطور جسم کے ظاہر نہیں ہوتی۔ نمایاں طور پر اختلاف دیکھا جاتا ہے۔ تب بھی ویدک شہادت کو ہی ماننا پڑے گا۔ کیونکہ ہم اپنے ادراک کو غلط کہکر ٹال سکیں گے۔ مگر علمی تعریف اور شاستروں کی شہادت کو رد نہیں کر سکیں گے۔ ہمارا معمولی ادراک ہمیشہ قابل اعتبار نہیں ہوا کرتا۔ ہم چاند کو قد و قامت کے لیے ایک رکابی سی محسوس کیا کرتے ہیں۔ حالانکہ ویدک عبارات کی شہادت بتلاتی ہے، کہ چاند رکابی سے بہت بڑا ہے۔ جب

۳۹۰

باب ۲۰

دو مختلف شہادتوں میں اختلاف ہو۔ تب ہمیں غیر مشروطیت کے قانون کے مطابق ہی ان میں سے کسی پہلو پر فیصلہ کرنا ہوگا (اننیتھا سد ھتو)۔ جو شہادت اپنی ماہیت میں غیر مشروط ہو۔ اسے ہی معتبر سمجھنا چاہیے اور شہادت مشروطہ اس کے تابع ہونی چاہیے۔ اس اصول کے مطابق ہی بعض اوقات ویدک عبارات کے معنی اس طرح نکالنے پڑتے ہیں۔ کہ وہ ادراکی تجربے سے تضاد نہ رکھتے ہوں۔ حالانکہ ادراکی تجربے کی دوسری صورتوں میں ویدک عبارات کی شہادت پر انھیں رد کر دیا جاتا ہے۔ نیز یہ بات بھی نہیں کہہ سکتے، کہ مابعد کے پرمانوں کی شہادت زیادہ طاقت رکھتی ہے۔ کیونکہ غلطیوں کے ایسے سلسلوں کا امکان ہے۔ جن میں مابعد کے کسی پرمان کو بھی خاص وقعت نہیں دی جا سکتی صرف شہادت کے اجتماع میں کوئی طاقت نہیں ہے۔ جب ایک اندھا دوسرے اندھے کی راہنمائی کرتا ہو تب اجتماع شہادت یقین کی ضمانت نہیں کر سکتا۔ جہاں کہیں پرمانوں میں تخالف موجود ہو۔ وہاں ارفاع شک اور حصول یقین غیر مشروطیت کے اصول پر ہی ممکن ہوتا ہے۔ جس بات کا تجربہ مشروط طور پر ہوتا ہے۔ اس پر اس تجربے کو فوقیت دینی پڑے گی۔ جو غیر مشروط ہے۔ ہمارے قوائے مدرکہ اپنے حدود سے محدود ہیں۔ اور اس لیے ان میں ۳۹۱ آخر کار اس فیصلے کی قابلیت نہیں ہے کہ دنیا برہم کا جسم ہے یا نہیں۔ اور اس لیے ہمارے ادراکات کامیابی کے ساتھ اس ویدک شہادت کو رد نہیں کر سکتے۔ جو دنیا کے جسم برہم ہونے کا اعلان کرتی ہے۔ خالص وحدت وجود کی تعلیم دینے والی ویدک عبارات کا منشا صرف یہ ہے کہ برہم میں اثنینیت نہیں ہے۔ مگر اس مفروضے کی بنا پر کہ عالم جسم برہم ہے ان کی بہت اچھی طرح تصریح ہو سکتی ہے۔ ثنویت سے انکار کے معنی برہم کی مانند کسی دوسری ہستی سے انکار کے ہیں۔ اس طرح برہم بطور چت اور اچت کے دنیا کی علت مادی ہے اور برہم ان پر اثر انداز ہونے والے خیال اور ارادے کے طور پر دنیا کی علت فاعلی ہے۔ برہم کی یہ دوگانہ علیت ان دو مذکورالصدر حالتوں سے تعلق رکھتی ہے۔ جو اس کے ساتھ اکٹھی موجود رہتی ہیں۔

باب ۲۰

ویدانت کی کتابوں میں رسم کی اخراجی حالت میں ایسے بیانات پائے جاتے ہیں۔ جو ظاہر کرتے ہیں، کہ برہم بطور علت مادی سے یہ دنیا ظہور میں آئی ہے۔ رسم کی اخراجی حالت ہمیشہ سبب کی فاعلیت کی بجائے مادیت ظاہر کیا کرتی ہے۔ مگر اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے، کہ معلول علت سے پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ چونکہ عالم سدا ہی برہم کے اندر موجود رہتا ہے اور کبھی اس سے باہر نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ اخراجی حالت جایز نہیں ہو سکتی۔ اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے، کہ علت مادی کا تصور یا اخراجی حالت کے معنی لازمی طور پر یہ ظاہر نہیں کرتے کہ معلول علت سے نمودار ہوتا ہے اور اس سے مکانی یا زمانی طور پر مختلف ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کے یہی معنی ہوں۔ تب بھی یہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ کہ برہم میں ایسے اجزائے لطیفہ موجود ہیں جو اپنی ظہوری صورت میں چت اور اچت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ان سے ہی دنیا اپنی ظہوری حالت میں نمودار ہوتی ہے۔ اس قسم کا ارتقا اس امر کو ضروری قرار نہیں دیتا۔ کہ معلول علت سے بالکل ہی باہر ہستی رکھتا ہو۔ کیونکہ جب علتی مادہ بالکل ہی بدل جاتا ہے۔ تب معلول مکانی طور پر اس سے باہر ہستی نہیں رکھتا۔ یہ سچ ہے کہ تمام علل مادی خود بدل جایا کرتی ہیں۔ مگر وششٹا دویت نظریے سے اس امر میں کوئی مشکل پیدا نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس میں مانا جاتا ہے، کہ برہم میں یہ تبدیلی واقع ہوتی ہے اور وہ اس پر اسی حد تک قابو رکھتا ہے۔ جہاں تک اس کا اپنے جسم یعنی چت اور اچت سے تعلق ہے۔ برہم کی فاعلیت اس کے ارادے میں ہے اور ارادہ علم کی ایک صورت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ۳۹۲

بھید درپن میں سری نواس نظریۂ وششٹا دویت کی اپنشدوں اور دیگر شاستروں کی مدد سے تائید کرتا ہے۔ اس کی دیگر تصانیف ہیں جن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس میں تقریباً انھیں مضامین پر بحث کی گئی ہے۔ جو وردوھ نرودھ میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن بحث کا طریقہ کچھ مختلف طرز کا ہے۔ جو امر ایک کتاب میں اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ دوسری میں اس پر طویل بحث کی گئی ہے۔ مسئلہ علیت جس کا ذکر وردوھ نرودھ میں بڑے

اختصار کے ساتھ کیا گیا ہے۔ سدھانت چنتامنی میں اس پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ نیائے دیومنی سنگرہ نثر و نظم میں انھیں موضوعات کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ جن کا ذکر نیائے دیومنی میں ہے۔ ایک بہت بڑی کتاب جس کی طرف بار بار حوالہ دیا گیا ہے۔ نیائے دیومنی سنگرہ ہے۔ شری شیل شری نواس نے ایک اور کتاب نیائے دیومنی دیپکا لکھی ہے۔ جو نیائے دیومنی سنگرہ سے بڑی ہے۔ یہ کتاب غالباً نیائے دیومنی سے چھوٹی ہے۔ جسے بہت بڑی کتاب بتلایا گیا ہے[ل] نیائے دیومنی دیپکا یا نیائے دیومنی سنگرہ میں کوئی بھی ایسی قابل ذکر بات نہیں ہے۔ جو کوئی فلسفیانہ اہمیت رکھتی ہو۔ وہ عام طور پر ان خیالات کی وضاحت کرتا ہے۔ جو سدرشن سوری کی شرت پرکاشکا میں پائے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس نے ادنکار وادا رتھ آنند تار تمیہ کھنڈن۔ ارنادھیکرن منی درپنی۔ جگیا سادرپن لکھی ہیں۔ غالباً وہ پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔

شری نواس نے پہلے سار درپن لکھی تھی۔ اس کے بعد سدھانت چنتامنی اور وِرودھ نرودھ وجود میں آئیں۔ دراصل وِرودھ نرودھ اس کی آخری تصانیف میں سے ہے اگر وہ سب سے آخری نہ ہو۔ اس کتاب کے باب اول میں وہ اسی موضوع پر بحث کرتا ہے۔ جس پر کہ سدھانت چنتامنی میں بحث کی گئی ہے۔ اور برہم کی فطرت بطور علت مادی و فاعلی بیان کرنا چاہتا ہے۔ دوسرے باب میں وہ اس نظریے پر اعتراضات کی تردید کرتا ہے، کہ ارواح علم کے ذریعے برہم کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ یا ان کی صفت مخصوصہ علم ہونے کے باعث وہ برہم کے بصورت عالم ظہور پذیر ہونے کے وسایل ہیں۔ معترض کہتا ہے، کہ چونکہ خیال سدا حرکت پذیر رہتا ہے۔ خواہ وہ پھیل رہا ہو اور خواہ سکڑ رہا ہو۔ اس لیے وہ آتما کی جو ابدی مانا جاتا ہے۔ فطرت نہیں ہو سکتا۔ جینوں کے خیال کے مطابق

ل۔ بدقسمتی سے نیائے دیومنی مصنف ہذا کو دستیاب نہ ہو سکی۔

باب ۲۰

۳۹۳

آتما میں اس کے جسم کے مطابق سکڑنا اور پھیلنا مانا جاتا ہے اور اس حالت میں جایز طور پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ آتما غیر ابدی ہے۔ مگر وششٹا دویت کے نظریے کی رو سے یہ صرف خیال ہے۔ جو سکڑا اور پھیلا کرتا ہے۔ اور خیال کے پھیلنے اور سکڑنے کے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ عظیم تر یا صغیر تر اشیا کے متعلق سوچا کرتا ہے اور یہ بات کسی ایسی ہستی کے تصور سے مختلف ہے۔ جو اپنے اجزا کی کمی اور بیشی کے چھوٹی بڑی ہوا کرتی ہے۔ خیال کا پھیلاؤ اور سکڑاؤ کرموں (اعمال) کے سبب سے ہوتا ہے اور اس لیے اسے غیر ابدی خیال نہیں کیا جا سکتا۔ علم اپنی ماہیت میں بے اجزا اور ساری کل ہے۔ اس کے سکڑنے کا باعث اپنے اعمال کا وہ بڑا پھل (ثمرہ) ہے جسے اکثر اوقات مایا یا اودیا کہا جاتا ہے۔ وششٹا دویت کے ماننے والے علم کو اہل نیائے کی مانند حالات کے اجتماعات کا نتیجہ نہیں مانتے بلکہ اسے ابدی مانتے ہوئے اسے پیدا شدہ اور گاہ بگاہ نمودار ہونے والا خیال کرتے ہیں۔ مٹی اپنی ماہیت میں ابدی ہے اور ابدی رہتی ہوئی بھی صراحی وغیرہ کی صور مختلفہ میں بدلتی رہتی ہے۔ اس طرح پران کا روح کی ابدیت کے بارے میں تصور علم کے ابدی ہونے کے تصور سے مختلف ہے۔ کیونکہ علم کی حالت میں جب کہ وہ بذات خود ساری کل رہتا ہے وہ ان رکاوٹوں کے باعث تغیر پذیر رہتا ہے۔ جو اسے اشیا کے تعلق میں پیش آتی ہیں۔ ہمہ گیر رشتہ علم کی اصلی فطرت ہے۔ مگر رکاوٹوں کے باعث یہ فطرت ظہور پذیر نہیں ہو سکتی اور اس صورت میں رشتے کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔ اور علم کے اسی پھیلاؤ اور سکڑاؤ کو ہی علم میں تغیرات سمجھ کر اسے علم کا طلوع و خاتمہ خیال کیا جاتا ہے۔ اس طرح علم کی اصلیت اور اس کے عمل میں تمیز کی جاتی ہے۔ علم اپنی فطرت اور ماہیت میں بطور آتما ابدی ہے اور اپنی عملی صورتوں میں بطور حافظ۔ ادراک اور تفکر وغیرہ کے تغیر پذیر ہے۔ اس بارے میں جبین لوگ یہ اعتراض کیا کرتے ہیں، کہ مذکورۂ بالا نظریے کی رو سے یہ ماننا ضروری ہے، کہ خیال کے پھیلاؤ اور سکڑاؤ کا سبب اگیان کی ایک صفت خاص ہے۔ کیونکہ یہ بات معقولیت

کے ساتھ مانی جاسکتی ہے، کہ روح اعمال کے ذریعے بذات خود متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ ویدک عبارات دائماً اعلان کرتی ہیں۔ کہ آتما لا تغیر ہے اور اگر یہ بات ہے۔ تو تبدیلی کو ایک دوسرے عنصر یعنی اگیان کے ذریعے بیان کرنا پڑے گا۔ اس طرح علم کو روح کی فطرت کا جوہر خالص مانا جاتا ہے۔ نہ کہ اس کا دھرم یا صفت مخصوصہ اور اس کی ہی صفت خاص ہے۔ جو ہمہ گیر ہونے پر بھی رکاوٹوں کے باعث تغیر پذیر معلوم ہوتی ہے۔ پس روح بذات خود ابدی ہے اگرچہ جب اسے اس کی صفت مخصوصہ علم کے لحاظ سے دیکھا جاتا ہے تو اس کے ہمیشہ پھیلتے یا سکڑتے رہنے کے باعث وہ غیر ابدی معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایک تعلق کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس لیے اس تبدیلی کی مثال جو دیگر اشیا کی غیر ابدیت کو ظاہر کرتی ہے۔ اس تعلق پر عاید ہو ہی نہیں سکتی۔

اپنشدیں مختلف قسم کی ہیں۔ ان میں سے بعض تو روح کو ابدی بتلاتی ہیں اور بعض اس کے مخلوق ہونے کا اعلان کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اس مشکل کو کیونکر رفع کیا جائے؟ اس بارے میں شری نواس کہتا ہے، کہ روح کا ابدی اور غیر مخلوق ہونا ایک صحیح امر ہے کیونکہ روح ابدی ہونے کے باعث کبھی مخلوق نہیں ہو سکتی۔ اس کی اپنی فطرت کے اندر ہی خیال گویا امکانی حالت میں موجود رہتا ہے۔ ایسا امکانی اور غیر مشہور خیال لاوجود نہیں ہے۔ مگر علم اپنے رشتے کی بڑھتی ہوئی زیادتی کے ساتھ مابعد کی پیدائش ہے اور اس نقطۂ نگاہ سے روح کو مخلوق بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ جو شے ابدی ہے۔ اسے بھی اس کی صفات مخصوصہ یا خواص کے لحاظ سے مخلوق خیال کیا جاسکتا ہے۔ سارے کا سارا خیال یہی ہے، کہ جب تک خدا نے ارواح کو پیدا نہ کیا تھا۔ وہ صرف امکانی طور پر ذی شعور تھیں۔ ان کا واقعی شعوری عمل خدا کے عمل تخلیق کے نتیجے کے طور پر بعد میں ظہور پذیر ہوا ہے۔

نیز اپنشدوں کا اعلان ہے، کہ برہم کو جاننے پر ہر شے جانی جاتی ہے

باب ۲۰

۳۹۵

لیکن اس بارے میں شنکر کی توجیہ کے لحاظ سے سارا عالم ہی برہمہ کی جو ایک ہی حقیقت واحد ہے۔ ساحرانہ پیدائش ہے۔ ایسی حالت میں یہ بات ممکن نہیں۔ کہ برہم کا علم ہونے پر تمام موہومہ اور غیر حقیقی مخلوقات کا علم ہو جائے۔ کیونکہ حقیقت اور ظہور ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اور اس لیے ان میں سے ایک کو جاننے پر دوسرے کا علم نہیں ہو سکتا۔ وشسٹاودیت نظریے کی رو سے یہ کہا جا سکتا ہے، کہ جب برہم کو اس کے اپنے جسم لطیف کے متعلق میں جو ارواح اور عالم مادیات کی علت ہے۔ جان لیا جاتا ہے۔ تب برہم کا علم اس کے کثیف جسم (ارواح و عالم مادی) کی نشو و نما کی صورت میں بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

کاموں کے کرتے وقت یہ بات فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کہ ابدی روح تغیر پذیر ہوا کرتی ہے۔ کیونکہ کاموں کے درمیان بھی انفرادی روح بذات خود غیر متغیر رہتی ہوئی بھی جہاں تک کہ علم کا تعلق ہے بدلا کرتی ہے۔ نظریۂ وشسٹاودیت کی رو سے ارادت اور خواہش کو علم کی صورتیں خیال کیا جاتا ہے اور اس لیے کاموں کے کرتے وقت جو جو ذہنی تبدیلیاں ہوا کرتی ہیں۔ وہ صرف علم سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ بات پہلے بتلائی جا چکی ہے۔ کہ علم اپنی اصلی فطرت میں لاتغیر ہے۔ لیکن اپنی عملی صورت میں یہ تغیر پذیر بھی ہے۔ اس قسم کا عمل اور کام قدرتی طور پر انفرادی ارواح سے تعلق رکھتے ہیں

ورودھ نرودھ ستائیس ابواب پر مشتمل ہے۔ لیکن ان میں سے اکثر میں ان دینی مسایل کے سوالات پر مخالفین کے اعتراضوں کے جوابات کو وقف کیے گئے ہیں۔ چونکہ یہ سوالات کوئی فلسفیانہ دلچسپی نہیں رکھتے۔ اس لیے انھیں یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے۔

رنگاچاریہ[1]

شنکر کا مقلد اماہیشور نے ایک کتاب ورودھ ورُوتھنی لکھی ہے۔

[1] - بس وہ انیسویں صدی کے اوما چاریہ کا شاگرد تھا۔ وہ اپنی کتاب سین مارگ دیپ

باب ۲۰
۳۹۶

جس میں اس نے رامانج بھاشیہ اور اسی مذہب کی دیگر ادبیات مثلاً شت دوشنی وغیرہ کی ایک سو غلطی ظاہر کرنے کی کوشش کی تھی۔ مگر بوجہ علالت وہ زبان کھو بیٹھا۔ اور صرف ستائیس امور پر ہی اپنی تنقیدات لکھ سکا۔ اس کتاب کی تردید میں رنگاچاریہ نے گُدرشٹی دھوانت مار تنڈ لکھی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ انیاریہ کے پوتے اور شری نواس تایاریہ کے لڑکے شری نواس دکشت نے بھی وِرودھ وِردتھنی کی تردید میں ایک کتاب وِرودھ وِروتھنی پرماتھنی لکھی ہے۔ گُدرشٹی دھوَانت مار تنڈ کے پہلے باب کو بھی وِرودھ وِروتھنی یا پرماتھنی کہا جاتا ہے۔

ادما مہیشور کہتا ہے، کہ رامانج کے نظریے کے مطابق کثیر الانواع عالم اور انفرادی ارواح (اچت اور چت) برہم کے اندر جو ان کی اصلی علت ہے۔ غیر منقسم اور لطیف حالت میں موجود رہتے ہیں۔ اور واقعی تبدیلی کی صورت میں کثیر الانواع اور ظہور پذیر عالم اور تجربہ کناں ارواح کے طور پر صرف حالت ہی تبدیل ہوتی ہے اور چونکہ برہمہ اپنے اندر اسے مشروط کرنیوالی دنیا کی یہ کثیف تبدیلی رکھتا ہے۔ اس لیے وہ ان کے ساتھ متلازم اس لیے ماننا پڑتا ہے۔ کہ وہ خود ہی تبدیل ہو جاتا ہے۔ لیکن پھر رامانج شاستروں کی طرف رجوع کرتا ہے۔ جن میں برہم کو لاتغیر بتلایا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے، کہ وہ حالت جس میں چت اور اچت بدلا کرتے ہیں۔ اس حالت سے مختلف ہے۔ جس میں قابض الکل برہم ان میں تبدیلی لاتا ہے اس لیے ان تغیرات کا برہم کی علّیت پر ذرا اثر نہیں ہوتا۔ جن میں سے چت اور اچت گزرا کرتے ہیں۔ برہم کے اس طرح پر غیر متاثر رہنے کو ہی برہم کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:۔ کے خاتمے پر کہتا ہے، کہ اس مضمون پر رام مشر کی کتاب کی تردید میں لکھی گئی ہے۔ رام مشر انیسویں صدی کے آخری حصے میں گزرا ہے۔ اس نے ایک کتاب سنہیہ پورتی لکھی تھی۔ لے۔ کہا جاتا ہے، کہ ادماچاریہ نے اور کتب بھی لکھی تھیں مثلاً تتو چندرکا۔ اودیت کام دھینو تپت مدرا وِدراون۔ پرسنگ رتناکر اور راماین ٹیکا۔

باب ۲۰

لاتغیر ہونا کہا گیا ہے۔ نظریۂ تنسکر کے مطابق چونکہ عالم ظہورات مایا کی تبدیل صورت ہے۔ برہم کو کسی طرح بھی اس کی علت مادی نہیں کہہ سکتے اور چونکہ تنسکر کا برہم صرف شعور محض ہے۔ اس لیے کسی علت فاعلی کو بھی اس کے ساتھ منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اگر برہم کسی طرح سے بھی تغیر نہیں ہو سکتا اور اگر وہ ہمیشہ ہی مطلقاً لاتغیر رہتا ہے۔ تب اسے علتِ خیال ہی نہیں کہہ سکتے۔ علت کا تقاضا یہ ہے کہ یا تو اس میں بدلانے کی طاقت ہو یا خود بدلنے کی قابلیت ہو۔ اگر یہ دونوں باتیں برہم کے اندر ممکن نہیں ہیں۔ تب اسے کبھی جایز طور پر علت کا نام نہیں دے سکتے۔ لیکن رامانج کے نظریے کے مطابق برہم مطلقاً لاتغیر نہیں ہے کیونکہ تغیر پیدا کرنے والی متغیر شے کی مانند وہ خود بھی بدلا کرتی ہے اور چونکہ تبدیلی متجانس ہوا کرتی ہے۔ اس لیے اسے لاتغیر بھی خیال کیا جا سکتا ہے۔ برہم اس عالم کا آخری محل ہے اور اگرچہ اشیائے عالم اپنے درمیانی اسباب رکھتی ہیں۔ جن میں ان کا قایم ہونا خیال کیا جا سکتا ہے۔ لیکن چونکہ برہم موجودیت کا آخری اور مطلق سہارا ہے۔ اس لیے تمام اشیا کو برہم کے سہارے خیال کیا جا سکتا ہے۔

۳۹۷

علیت کو غیر مشروط اور غیر متغیر سبقت کہا جا سکتا ہے۔ برہم یقینی طور پر کل اشیا کی ہستی مقدم ہے اور اس کی صفت غیر مشروطیت کی شہادت تمام شاستر دیتے ہیں۔ یہ امر کہ وہ اچت اور چت میں تغیرات کا تعین کرتا ہے اور اس لئے اسے فاعل خیال کیا جا سکتا ہے۔ اسے علت مادی کہلانے کے حق سے محروم نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہی تو کل اشیا کی ایک ہی ہستی مقدم ہے۔ برہم اصل میں چت اور اچت کو اپنی فطرت لطیفہ میں غیر منقسم صورت میں رکھتا ہے اور بعد میں اپنے ہی ارادے سے ایسے تغیرات کو وقوع میں آنے کی اجازت دیتا ہے۔ جو چت اور اچت کو ان کی کثیف اور ظہوری صورتوں میں نمودار کرتے ہیں۔ وہ اپنی ابتدائی متجانس صفت کو چھوڑ کر کم از کم اپنے دو حقیقی اجزا چت اور اچت میں جو اپنی لطیف حالت میں غیر منقسم تھے۔ ایک بدلی ہوئی حالت قبول کر لیتا ہے۔ برہم کی ذات میں اسی تبدیلی کو ہی اس کا پرنیام

کہا جاتا ہے۔ چونکہ اس طرح برہم کو اپنی حالت میں بدلنے والا مانا جاتا ہے
اس لیے اسے معقولیت کے ساتھ دنیا کی علت مادی خیال کیا جا سکتا ہے۔
بحر اور امواج کی مثال بھی یہاں صادق آتی ہے۔ جس طرح گندھی ہوئی
مٹی صراحیوں اور گھڑوں کی شکل اختیار کرتی ہوئی بھی گندھی ہوئی مٹی
ہی رہتی ہے اس طرح برہم بھی کثیر الانواع دنیا کی صورت اختیار کرتا ہوا
اس کے ساتھ ایک ہی رہتا ہے۔ جس طرح صراحی اور گھڑا باطل نہیں ہیں۔
اسی طرح یہ دنیا بھی باطل نہیں ہے۔ لیکن دنیا کا صحیح تصور یہ ہے کہ اسے
برہم کے ساتھ ایک خیال کیا جائے۔ صراحی کے اوپر کے اور نچلے اجزا کو اس
صورت میں ایک دوسرے سے الگ خیال کیا جا سکتا ہے جب کہ انھیں صراحی
کے اجزا نہ سمجھا جائے۔ اس حالت میں انھیں دو خیال کرنا باطل ہوگا۔
کیونکہ وہ ضرور اسی حالت میں معنے رکھتے ہیں۔ جب کہ انھیں ایک کل صراحی
کے اجزا سمجھا جائے۔ جب اپنشدوں میں یہ کہا جاتا ہے، کہ دنیا کی کثرت
باطل ہے۔ کیونکہ یہ کثرت صرف اس صورت میں معنے رکھتی ہے جب کہ اُسے
برہم کی ذات مطلقہ کے اجزائے متحدہ خیال کیا جائے۔

مقلدین شنکر مایا کے یہ معنی نہیں لیتے۔ کہ ایک شے دوسری شے
کے طور پر نمودار ہوتی ہے (اینتھا کھیاتی)۔ ان کے خیال میں ایک ناقابل
تحدید اور موہوم شے کی پیدائش سے دھوکا ہوا کرتا ہے اور یہ دھوکا
صرف ایک لمحے پر اس شخص کو ہوا کرتا ہے۔ جو ادراک میں غلطی کرتا ہے۔ یہ امر
ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ کہ موہومہ ادراک کے وقت معروض موہومہ موجود
نہ تھا۔ ان حالات میں دیگر اوقات میں اس معروض کی عدم موجودیت اس
کا بطلان ثابت نہیں کر سکتی۔ کیونکہ کسی شے کا ایک وقت موجود ہونا اور
دوسرے وقت غیر موجود ہونا اس کے بطلان کی دلیل نہیں ہے۔ اس لیے
بطلان ادراک کرنے والے شخص سے بوقت ادراک تعلق رکھتا ہے جب
ادراک کرنے والا حقیقی شے کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے، کہ ایک شے
بطور دوسری شے کے معلوم ہو رہی ہے، تب وہ اپنے ادراک کے بطلان

باب ۲۰

سے آگاہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر بوقت ادراک وہ صرف ایک ہی شے کا علم رکھتا ہو۔ اور کسی قسم کے تضاد سے آگاہ نہ ہو۔ اس کے کسی وقت کے ادراک کو باطل نہیں کہا جا سکتا۔ چونکہ تجربات خواب اس حالت میں تباین بالذات معلوم نہیں ہوتے۔ اور صدف میں نقرے کا تجربہ اس وقت موہوم نہیں معلوم ہوتا۔ اور چونکہ تجربۂ عالم حالت بیداری میں کسی وقت پر بھی ردّ نہیں ہوتا۔ اسے تجربے کے حالات متعلقہ کے مدارج میں باطل نہیں کہ سکتے۔ اس لیے تجربۂ خواب کا بطلان ایک دوسری حالت اور دوسرے وقت سے تعلق رکھتا ہے۔ اہل شنکر کے اس نظریے کی رو سے ہر ایک شے اضافی معلوم ہوتی ہے اور کسی بھی حالت میں کسی بھی تجربے کے بارے میں یقین واثق نہیں ہو سکتا۔ بدھ مذہب اور اس کی کتب مقدسہ کی رو سے برہم کا تصور بھی اضافی طور پر سچا ہے۔

۳۹۹

اکیسواں باب

نمبارک کا مذہب فلسفہ

مذہب نمبارک کے استاد اور شاگرد

نمبارک۔ نمباوتیہ یا نیمانند کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ ایک تلگو برہمن تھا جو غالباً علاقہ بیلاری میں نمب یا نمب پور کا رہنے والا تھا۔ دش شلوکی پر ہری ویاس دیو کی شرح میں لکھا ہے، کہ اس کے باپ کا نام جگن ناتھ اور اس کی ماں کا نام سرسوتی تھا۔ لیکن اس کے درست زمانے کا فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ سر۔ آر۔ جی۔ بھنڈارکر اپنی تصنیف وشینوزم۔ شیوازم اینڈ مائیز ریلیجس سسٹمز میں یہ خیال ظاہر کرتا ہے، کہ وہ رامانج کے بعد جلدی ہی ہوا ہے۔ اس بارے میں اس نے جو دلیل پیش کی ہے۔ وہ یہ ہے۔ گرو پرمپرا کی فہرست میں ہری ویاس دیو کو نمبارک کے سلسلے میں بتیسواں معلم بتلایا گیا ہے۔ بھنڈارکر کو ایک قلمی نسخہ ملا جس میں یہ فہرست دی گئی تھی اور جو سمت ۱۸۰۶ یا سنہ ۱۷۵۰ء میں اس وقت تحریر میں آئی تھی جب کہ دامودر گوسوامی زندہ تھا۔ دامودر گوسوامی کی زندگی کے لیے پندرہ سال دیتے ہوئے ہمیں سنہ ۱۷۶۵ء کا سنہ حاصل ہوتا ہے۔ اب غور کرو۔ کہ مادھو کا تینتیسواں جانشین سنہ ۱۸۷۶ء

باب ۲۱

میں مرا ہے اور مادھو ۱۲۷۶ء میں مرا تھا۔ اس طرح مادھو کی پشتوں میں ۳۴ معلمین نے چھ سو سال کا عرصہ لیا تھا۔ اسی معیار کو کام میں لاکر ۱۷۶۵ء میں سے جو کہ چونتیس جانشین کا زمانہ ہے چھ سو سال منہا کرنے پر ہمیں نمبارک کا زمانہ ۱۱۶۵ء معلوم ہوتا ہے۔ اس سنہ کو نمبارک کا سال وفات خیال کرنا چاہیے اس کے معنی یہ ہوں گے، کہ وہ رامانج کے بعد جلدی ہی گزرا ہے اور رامانج کا چھوٹا ہم عصر تھا۔ اس طرح بھنڈارکر ہر ایک استاد کو مسند نشینی کے لیے اٹھارہ سال دیتا ہے۔ لیکن پنڈت کشوری داس کہتا ہے، کہ پنڈت اننت رام دیواچاریہ کی لکھی ہوئی معلمین کی سوانح عمریوں میں نمبارک کی پشت میں بارھواں معلم سمت ۱۱۱۲ یا ۱۰۵۶ء میں پیدا ہوا تھا۔ اور اٹھارہ سال کے اسی معیار کو استعمال کرتے ہوئے ہم نمبارک کا عہد ۸۶۶ء میں پاتے ہیں۔ اس حالت میں وہ رامانج سے بہت پہلے گزرا ہے۔ لیکن نمبارک اور شری نواس کی تصانیف کے اندرونی امتحان سے یہ بات غیر معتبر معلوم ہوتی ہے۔ صوبہ سرحدی کے پرائیوٹ کتب خانوں میں سنسکرت قلمی نسخہ جات کی کتاب الفہرس کے حصہ اول بنارس، ۱۸۷۴ (سرحدی صوبے کی قلمی نسخہ جات کی فہرست نمبر ۲۷۴)، مادھو مکھ مردن جو مدن موہن لائبریری بنارس میں رکھی ہوئی ہے۔ نمبارک سے

۴۰۰

منسوب کی جاتی ہے۔ یہ قلمی نسخہ عاریتہً نہیں دیا جا سکتا اور مصنف ہذا کو دستیاب نہیں ہو سکا۔ لیکن اگر کتاب الفہرس کے مصنفین کے بیان کو تسلیم کیا جائے۔ تب نمبارک کو مادھو سے بعد کے زمانے میں جگہ دینی پڑے گی۔ اس تاریخ کی تائید میں ایک یہ دلیل پائی جاتی ہے، کہ مادھو نے جو چودھویں صدی میں گزرا ہے۔ اپنی تصنیف سرودرشن سنگرہ میں نمبارک کے نظام فلسفہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں دیا۔ حالانکہ اس نے اس زمانے کے تمام نظامات معلومہ کی طرف اشارہ دیا ہے۔ اگر نمبارک چودھویں صدی سے پہلے گزرا ہوتا تب سرودرشن سنگرہ میں کم از کم اس کی طرف اشارہ تو پایا جاتا یا اس زمانے کا کوئی اور مصنف ہی اس کا ذکر کرتا۔ مگر ڈاکٹر راجیندر لال متر کا خیال ہے۔ کہ چونکہ نمبارک، شری، برہما اور سنک کے سمپردایوں (فرقوں) کا ذکر

کرتا ہے وہ رامانج - مادھو - بلکہ ولبھ کے بھی بعد ہوا ہے - اگرچہ اس امر کا کوئی بھی مثبت اور مشخص ثبوت نہیں ملتا - کہ نمبارک ولبھ کے بعد گزرا ہے. مگر اس کے مدرسے کے اساتذہ کی طویل فہرست کی بنا پر اس کے ساتھ بہت قریب زمانے کو منسوب کرنا غالباً درست نہ ہوگا - نیز اس قیاس کی بنا پر کہ مادھو مکھ مردن کو نمبارک نے لکھا تھا جیسا کہ صوبہ سرحدی کی کتاب الفہرس شاہد ہے یہی میلان غالب ہوتا ہے کہ اسے چودھویں صدی کے آخری حصے یا پندرھویں صدی کے آغاز میں جگہ دی جائے - اس بات پر غور کرتے ہوئے کہ نمبارک کے زمانے سے لے کر تا ہنوز تینتالیس استاد گزر چکے ہیں - یہ نتیجہ نکالنا پڑتا ہے، کہ ہر ایک استاد کی مسند نشینی کا عہد متوسط دس یا بارہ سال ہے جو کہ غیر اغلب نہیں ہے - اور فلسفۂ نمبارک کی تحلیل باطنی رامانج کے نظام فلسفہ کی طرف اس کا مقروض ہونا ظاہر کرتی ہے اور نمبارک بھاشیہ کا انداز تحریر بھی اکثر مقامات پر بتلاتا ہے، کہ بھاشیہ میں رامانج کے طریق پر ہی مضامین پر بحث کرنے کی کوشش کی گئی ہے - یہ بات اس امر کا مزید ثبوت پیش کرتی ہے کہ نمبارک رامانج کے بعد گزرا ہے -

اس کی طرف کتب جو منسوب کی جاتی ہیں - ان کی تفصیل یہ ہے -(۱) ویدانت پاریجات سوربھ (۲) دش شلوکی (۳) کرشن ستورج (۴) گرو پرمپرا (۵) مادھو مکھ مردن (۶) ویدانت تتو بودھ (۷) ویدانت سدھانت پردیپ (۸) سودھرما دھو بودھ (۹) شری کرشن ستو - لیکن سوائے پہلی تین کتابوں کے باقی سب کی سب قلمی نسخوں کی صورت میں موجود ہیں اور جن میں سے اکثر نایاب ہیں[۱] - مصنف ہذا ان میں صرف سودھرما دھو بودھ

[۱] - ویدانت تتو بودھ اودھ کی کتاب الفہرس ۱۸۷۷، ۲۴ اور ہشتم - ۴۲ مولفہ پنڈت دیوی پرساد ویدانت سادھانت پردیپ اور سودھر مادھو بودھ آر - یل متر کے سنسکرت قلمی نسخہ جات کے اشتہارات نمبر ۲۸۲۶ اور ۱۲۱۶ میں مذکور ہوئے ہیں - اور گرو پرمپرا صوبہ سرحدی کے قلمی نسخہ جات کی کتاب الفہرس حصص یکم تا دہم، الہ آباد ۸۶ - ۱۸۷۷ میں مذکور ہے.

باب ۲۱

کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوا ہے۔ یہ کتاب بنگال ایشیاٹک سوسائیٹی میں موجود ہے۔ یہ کہنا مشکل ہے، کہ یہ کتاب واقعی طور پر نمبارک نے لکھی تھی۔ بہرصورت نمبارک کے بعض بعد کے مقلدین نے اس میں بہت کچھ رد و بدل کیا ہوگا۔ کیونکہ اس کے اندر کسی ایسی بکھری ہوئی نظمیں موجود ہیں جن میں نمبارک کو اوتار مان کر اس کے آگے سلام نذر کیے گئے ہیں۔ نیز اس کا ذکر صیغہ غایب میں کیا گیا ہے اور مسلک نمبارک (نمبارک مت) کا ذکر کرتے ہوئے اس پر خیالات ظاہر کیے گئے ہیں اور یہ صاف طور پر نمبارک کی تحریر نہیں ہو سکتی۔ یہ کتاب کیول بھید واری کا حوالہ دیتی ہے۔ اور یہ حوالہ لازمی طور پر مادھو کے مذہب کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ یہ ایک عجیب قسم کی کتاب ہے۔ اس میں بہت سے مضامین کا ذکر ہے جو جزوی طور پر باہم مربوط بھی ہیں اور کچھ غیر مربوط بھی۔ ان مضامین پر بے تکے انداز میں بحث کی گئی ہے۔ اس میں سنیاس اور دھرم کے مذاہب مختلفہ کی طرف بھی اشارات دیے گئے ہیں۔

سنسکرت قلمی نسخہ جات کی کھوج ۱۸۸۲-۱۸۸۳ کے متعلق سر آر جی بھنڈارکر کی رپورٹ میں مذکور ہری گروستومالا کے اندر گرد پرمپرا میں، ہم دیکھتے ہیں۔ کہ ہنس کو جو رادھا اور کرشن کی وحدت ہے مذہب نمبارک کا پہلا معلم بتلایا گیا ہے اور اس کا شاگرد کمار چاروں ویوہوں میں سے ایک تھا۔ کمار کا شاگرد۔ نارد تھا۔ جو تریتا یگ میں پریم بھکتی کا معلم گزرا ہے۔ نمبارک نارد کا شاگرد اور نارائن کی (سدرشن) شکتی کا اوتار تھا۔ اس کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ اس نے دواپر یگ میں کرشن کی پرستش کو مروج کیا تھا۔ اس کا شاگرد شری نو اس تھا۔ جسے بھگوان کے شنکھ کا اوتار مانا جاتا ہے شری نو اس کے شاگرد کا نام وشوا چاریہ ہے۔ اس کا شاگرد پرشوتم تھا۔ جس کے شاگرد کا نام سوروپ اچاریہ ہے۔ ان سب کا ذکر بطور عباد آتا ہے۔ سوروپاچاریہ کے شاگرد کا نام مادھو آچاریہ تھا جس کے شاگرد کا نام بل بھدر آچاریہ تھا۔ اس کا شاگرد پدم اچاریہ گزرا ہے جو کہ ایک بڑا فصیح البیان تھا۔ اور جس نے ہندوستان کے مختلف حصوں میں دورہ کر کے

لوگوں کو شکست دی تھی۔ پدم آچاریہ کے شاگرد کا نام شیام آچاریہ تھا جس کا شاگرد گوپال آچاریہ گزرا ہے اور وہ وید اور ویدانت میں بہت ماہر بتلایا جاتا ہے۔ اس کے شاگرد کا نام کرپا چاریہ تھا۔ جس نے ڈس دیو آچاریہ کو تعلیم دی تھی۔ جسے بہت خوش گفتار بتلایا جاتا ہے۔ دیو اچاریہ کا شاگرد سندر بھٹ تھا۔ اور سندر بھٹ کا شاگرد پدمنابھاچاریہ ہوا ہے۔ جس کا شاگرد اپیندر بھٹ تھا۔ ان شاگردوں کا سلسلہ حسب ذیل ہے۔ رام چندر بھٹ۔ کرشن بھٹ۔ پدماکار بھٹ۔ شروَن بھٹ۔ بھوری بھٹ مادھو بھٹ۔ شیام بھٹ۔ گوپال بھٹ۔ وبل بھدر بھٹ۔ گوپی ناتھ بھٹ (جو بہت فصیح البیان بتلایا جاتا ہے)۔ کیشو۔ گنگا بھٹ۔ کیشو کاشمیری۔ شری بھٹ اور ہری ویاس دیو۔ ہری ویاس دیو تک تو شاگردوں کی تمام فہرستیں آپس میں مطابقت ظاہر کرتی ہیں۔ اس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان میں پھوٹ پڑنے کے باعث دو فریق ہو گئے تھے۔ اور اس لیے تب سے معلمین کے دو سلسلے چلتے ہیں۔ بھنڈارکر ہری ویاس دیو کا زمانہ بتلاتے ہوئے اسے نمبارک کے بعد بتیسواں معلم ظاہر کیا ہے۔ ہری ویاس دیو اور اس کے ایک شاخ میں جانشین دامودر سوامی کا زمانہ ۱۷۵۰ - ۱۷۵۵ مقرر کیا ہے۔ بعض فہرستوں کی رو سے ہری ویاس دیو کے بعد پرشورام دیو۔ ہری ونش دیو۔ نارائن دیو۔ درنداون دیو۔ گوبند دیو گزرے ہیں۔ ایک دوسری فہرست کے مطابق ہری ویاس دیو کے بعد سوبھورام دیو اور اس کے بعد کرم ہر دیو۔ ماتھر دیو۔ شیام دیو۔ سیوا دیو۔ نرہری دیو۔ دیارام دیو۔ پورن دیو۔ مینشا دیو۔ رادھا کرشن دیو۔ ہری دیو۔ درج بھوشن سرن دیو جو کہ ۱۹۲۴ میں ہوا ہے اور سنت داس ولباجی جس نے ۱۹۳۵ میں وفات پائی تھی۔ ہوئے ہیں ان معلمین کی فہرست کا مطالعہ اس امر کا اچھا خاصہ یقینی ثبوت پیش کرتا ہے، کہ ان معلمین کی جانشینی کا عرصہ اوسطاً چودہ برس تھا۔ اگر ہری ویاس دیو۔ ۱۷۵۰ میں گزرا ہے اور اگر سنت داس باباجی نے ہری ویاس دیو کے بعد تیرھواں معلم گزرا ہے اور اس نے ۱۹۳۵ میں وفات پائی تھی۔ تب یہ تیرہ معلمین ۱۸۵ برس میں گزرے ہیں۔ اس حساب سے ہر جانشین معلم

باب ۲۱

کا عہد تقریباً چودہ سال ہے۔ اور اگر ہم ہری ویاس دیو کے پیچھے کی طرف چودہ سال کے عرصہ جانشینی کا حساب لگاتے ہوئے جائیں۔ تب نمبارک کا نام انداز آچودھویں صدی کا وسط ہوگا۔

برہم سوتر پر نمبارک کی تفسیر کا نام ویدانت پاریجات سوربھ ہے۔ اس پر ایک تفسیر ویدانت کوستبھ پربھا اس کے براہ راست نئے شاگرد شری نواس نے لکھی ہے۔ کیشو کستوری بھٹ[1] نے جو مکند کا شاگرد رشید تھا۔ ویدانت کوستبھ پر ایک تفسیر ویدانت کوستبھ پربھا لکھی ہے۔ اس کے متعلق خیال کیا جاتا ہے، کہ اس نے بھگوت گیتا پر بھی ایک تفسیر تتو پرکاشکا۔ بھاگوت پران کے دسویں سکندھ پر ایک شرح تتو پرکاشکا ویدستتی ٹیکا اور تیتریہ اپنشد پر ایک تفسیر تیتریہ پرکاشکا لکھی ہے۔ نیز اس نے ایک کتاب کرم پرکاشکا لکھی ہے۔ جس کی تفسیر گوبند بھٹاچاریہ نے لکھی ہے۔ کرم دیپکا میں آٹھ ابواب ہیں۔ جن میں زیادہ تر مدرسئہ نمبارک کے رسمی امور پر بحث کی گئی ہے۔ اس کتاب میں بہت وسیع پیمانے پر منتروں اور ان پر مراقبات کا ذکر کیا گیا ہے۔ شری نواس نے بھی ایک کتاب لگھو ستو ورج ستو تر لکھی ہے۔ جس میں وہ اپنے گرو نمبارک کی مدح کرتا ہے۔ اس پر پرشوتم پرساد نے تفسیر لکھی ہے اور اس کا نام گرو بھگتی مندوکنی ہے۔ ویدانت سدھانت پردیپ جسے نمبارک کی تصنیف خیال کیا جاتا ہے۔ اپنے خاتمے اور فہرست مضامین کے لحاظ سے جس طرح کہ رابیندر لال متر کی تصنیف سنسکرت قلمی نسخے جات (قلمی نسخہ نمبر ۲۸۲۶) سے واضح ہوتا ہے ایک جعلی شئے معلوم ہوتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ کتاب مذہب شنکر کے موحدانہ ویدانت کی توضیح میں لکھی گئی ہے۔ نمبارک کی دش شلوکی پر جسے سدھانت رتن کہا جاتا ہے کم از کم تین تفسیرات لکھی گئی ہیں۔ (۱) ویدانت رتن منجشا از پرشوتم پرساد (۲) لگھو منجشا جس کے مصنف کا پتا نہیں لگتا اور (۳) ایک شرح جو ہری ویاس منی نے لکھی ہے۔ پرشوتم پرساد

۴۰۳

[1] یہ کیشو کستوری بھٹ اس کیشو کستوری سے بالکل مختلف معلوم ہوتا ہے۔ جس نے چیتنیہ کے ساتھ چیتنیہ چرتامرت مذکور مباحثہ کیا تھا۔

باب ۲۱

نمبارک کی دش شلوکی پر ایک تفسیر ویدانت رتن منجشا اور جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ ایک تفسیر گرو بھگتی منداکنی لکھی ہیں۔ اس کے علاوہ اس نے نمبارک کی تصنیف شری کرشن ستو پر بیس ابواب کی ایک تفسیر شرتی انت سُر درم اور ایک کتاب ستو تر تری لکھی ہیں[۱]۔ اس تفسیر میں مذکور مباحثات اپنی نوعیت میں کم و بیش پرپکش گری وجر کے طرز کے ہیں جس کا ذکر جداگانہ باب میں آتا ہے۔ اس کے مناظرہ کا نشانہ زیادہ تر شنکر کا ویدانت ہے۔ پرشوتم رامانج کے اس نظریے پر بھی سخت نکتہ چینی کرتا ہے جس میں غیر منزہ چت اور اچت کو برہم کے جو نہایت ہی اعلیٰ شریفانہ صفات رکھتا ہے اجزا بتلاتا ہے۔ پرشوتم اس بات کا عدم امکان ثابت کرتا ہے۔ مذہب نمبارک کے مطابق انفرادی ارواح ایشور سے جدا ہستی رکھتی ہیں۔ پرشوتم مادھو کی مانند ثنویوں پر بھی نکتہ چینی کرتا ہے۔ ثنویت کی تعلیم دینے والی عبارات بھی اتنی ہی زبردست ہیں جتنی کہ وحدت وجود کی تعلیم دینے والی عبارات اور اس لیے وحدت بتلانے والی عبارات کی شہادت پر بھی ماننا پڑتا ہے، کہ دنیا برہم میں وجود رکھتی ہے۔ اور ثنویت کی تعلیم دینے والی عبارات کی بنا پر ہمیں ماننا پڑتا ہے، کہ دنیا برہم میں وجود رکھتی ہے۔ اس نظریے کے کہ برہم دنیا کی علت مادی ہے اصلی معنی یہ ہیں۔ کہ اگرچہ شے برہم سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن باوجود اس کی تخلیقات کے ذات ایزدی وہی کی وہی رہتی ہے۔ برہم کی شکتی برہم میں قیام رکھتی ہے اور اگرچہ وہ اپنی مختلف طاقتوں سے مختلف قسم کے ظہورات پیدا کرتا ہے۔ وہ اپنی ذات میں لاتغیر رہتا ہے[۲]

۴۰۲

پرشوتم دیو آچاریہ کی تصنیف سدھانت جاہنوی کا حوالہ دیتا ہے۔ اور اس لیے وہ اس کے بعد ہوا ہے۔ شرتی انت سُر درم کی تمہید

---

۱ - شری کرشن ستو پر ایک تفسیر بھی ہے۔ جس کا نام شرتی سدھانت منجشا ہے۔ اس کا مصنف نامعلوم ہے۔

۲ - شروتی انت شر درم۔ صفحہ ۳۷ - ۴۷۔

باب ۲۱

کے مطابق جو پنڈت کشور داس نے لکھی ہے۔ وہ ۱۶۲۳ میں پیدا ہوا تھا۔ اور نارائن شرما کا لڑکا تھا۔ مصنف ہذا اس خیال کو ثابت نہیں کر سکتا۔ پنڈت کشور داس کی رائے میں وہ دھرم دیو آچاریہؒ کا شاگرد تھا۔ دیو آچاریہ نے برہم سوتر پر ایک تفسیر سدھانت جاہنوی لکھی ہے۔ جس پر سندر دت نے سدھانت سیتہ کا کے نام سے تفسیر لکھی ہے۔

فلسفۂ نمبارک کا تصور عام

نمبارک کے خیال کے مطابق برہم کی ذات کی کھوج (جگیاسا) وہی شخص شروع کر سکتا ہے جو ان شاستروں کا مطالعہ کر چکا ہو۔ جو ان ویدک دھرموں کو بیان کرتے ہیں۔ جن کے نتایج مفید نہیں۔ اور جس نے جان لیا ہے کہ ہر ایک قسم کی لذت پرستی تباہ کن ہے اور سرور سرمدی کے حصول میں مانع ہوتی ہے۔ اس دریافت کے بعد اور نیز یہ بات شاستروں کے مطالعے سے عام طور پر جان لینے کے بعد کہ برہم کا کشف لا تغیر۔ ابدی اور لگاتار سرور دیتا ہے۔ وہ ایشور کی رحمت کے ذریعے برہم کو پانے کے لیے بیقرار ہو جاتا ہے اور برہم کا عرفان حاصل کرنے کے لیے محبت و احترام کے ساتھ گورو کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے۔ برہم شری کرشن ہے جو علیم کل۔ قادر مطلق علت غائی اور ساری کل ذات ہے۔ اس برہم کے کشف کا طریقہ واحد یہی ہے کہ فکر و عبادت کے ذریعے اپنی فطرت کو اس کے رنگ سے رنگنے

۵۰۴

لہ۔ پنڈت کشور داس ویدانت منجشا کی تمہید لکھتا ہوا اپنی تردید آپ کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے جو تاریخیں دی ہیں۔ وہ سب کی سب خیالی ہیں۔ پنڈت کشور داس کا باپ کہتا ہے کہ دیو آچاریہ ۱۰۵۵ء میں گزرا ہے۔ اس کے معنے یہ ہوں گے۔ کہ نمبارک رامانج سے بھی پہلے ہوا ہے۔ مگر یہ بات غیر اغلب معلوم ہوتی ہے۔

باب ۲۱

کے لیے لگاتار کوشش کی جائے۔ برہم سوتر کے پہلے سوتر کی اہمیت اسی بات میں ہے، کہ وہ عابد پر برہم کی ذات کے کشف کے حصول کے لیے لگاتار سعی کا فرض عاید کرتا ہے[۱] مرید اپنے مرشد کی جو ذات ایزدی کا براہ راست تجربہ حاصل کر چکا ہے اور اس لیے جس کے الفاظ واقعی تجربے کے باعث پر تاثیر ہوتے ہیں۔ تعلیمات کو پوری توجہ سے سنا کرتا ہے۔ وہ گورو کی تعلیمات کے معنی اور مطلب سمجھنے کے لیے کوشاں ہوتا ہے۔ اس عمل کا نام شروَن ہے مگر شروَن ان معمولی معنوں سے جو ادبیاتِ شنکر میں لیے جاتے ہیں۔ یہاں مختلف معنی رکھتا ہے۔ کیونکہ شنکر کے خیال میں شروَن کے معنی اپنشدوں کی عبارات کا استماع ہیں۔ اس سے اگلا قدم منن ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ اپنے خیال کو اس طرح پر منضبط کیا جائے۔ کہ ذہن گرو کی بتلائی ہوئی صداقتوں کو جذب کرتا ہوا ان میں اپنی عقیدت کو لگاتار بیدار اور ترقی پذیر کر سکے۔ تیسرا قدم ندی دھیاسن ہے۔ اس کے معنی اپنے ذہنی اعمال کو لگاتار مراقبے کے ذریعے اس طرح پر مجتمع کرنا ہے، کہ گرو کی طرف سے پھونکی، اور بتلائی ہوئی حقایق میں حق الیقین اور ان کا تجربہ ہو جائے۔ جب یہ ندی دھیاسن کا عمل تکمیل کو پہنچتا ہے۔ تب برہم کا براہ راست کشف حاصل ہوتا ہے۔ ویدک فرایض جنھیں اصطلاحاً دھرم کہا جاتا ہے کا مطالعہ اور ان کا بے سود ہونا اس برہم گیان کی خواہش کو ابھارتا ہے۔ جو سرورِ سرمدی کی طرف لے جاتی ہے۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر طالب اپنے مرشد کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے۔ جو برہم کا براہ راست کشف حاصل کر چکا ہے۔ شاگرد کے دل میں ذات برہم کا انکشاف مرشد کے ساتھ اس روحانی تعلق سے حاصل ہوتا ہے۔ جس کے تین اجزائے شروَن۔ منن۔ ندی دھیاسن ہیں۔

فلسفۂ نمبارک کی رو سے جو بھید ابھید واد کی قسم کا ہے یعنی جو برہم

---

[۱] چونکہ اس فرض کا انکشاف برہم سوتر کی اس عبارت سے ہوتا ہے کہ صرف ندی دھیاسن کے ذریعے ہی برہمتو (ایزدیت) کا حصول ہو سکتا ہے۔ اس لیے اسے اپواب ودھی کہا گیا ہے۔

باب ۲۱

کے مطلق وحدت در اختلاف کا نظریہ رکھتا ہے۔ برہم نے خود کو مادہ اور ارواح کی دنیا میں بدل ڈالا ہے۔ جس طرح قوت حیات یا پران خود کو مختلف قسم کے حواس فعلیہ وعلمیہ میں بدلتی ہوئی بھی اپنی آزادی۔ وحدت اور ان سے اختلاف کو برقرار رکھتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح ہی برہم خود کو لاتعداد ارواح اور مادے کی راہ سے ان پر اپنا آپ کھوئے بغیر نمودار کرتا ہے۔ ٹھیک جس طرح مکڑی اپنے آپ سے جالا نکال کر تنتی ہوئی بھی خود اس میں مقید نہیں ہوتی۔ اسی طرح برہم بھی بے تعداد ارواح اور مادے میں منقسم ہوتا ہوا بھی اپنی کمالیت اور قدس کو برقرار رکھتا ہے۔ ارواح کی ہستی اور حرکات اور درحقیقت ان کے تمام اعمال برہم پر ان معنوں میں منحصر خیال کئے جاتے ہیں۔ کہ برہم ان سب کی علتِ مادی اور علت معینہ[۵] ہے۔ شاستروں میں ہم ثنوی اور موحدانہ ہر دو قسم کی عبارات کو پاتے ہیں۔ اور ان کی مصالحت کا صرف یہی طریقہ ہے، کہ ان کے درمیان یہ اس طرح اعتدال قایم ہو جائے۔ کہ برہم بیک وقت ارواح اور مادے سے مختلف بھی ہے اور اس کے ساتھ ایک بھی ہے۔ اور برہم کی فطرت کو یوں سمجھا جائے۔ کہ یہ ارواح اور مادے کی دنیا سے بیک وقت ایک اور مختلف ہے اور اس امر کا وقوع ادھیاروپ اور کلپنا (عاید ہونے یا فرض کرنے) سے نہیں۔ بلکہ ایسا ہونا اس کی روحانی فطرت کی خاصیتِ مخصوصہ ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اس مسئلہ وحدت در اختلاف (بھیدا بھید واد) کو سوبھاوک بھیدا بھید واد کہا گیا ہے۔ ویدانت کی خالص ثنوی توضیح کی رو سے برہم کو صرف ایک علتِ معینہ خیال کیا جاتا ہے اور اس نقطۂ نگاہ سے ان عبارات کے دعاوی کو رد کرنا پڑے گا۔ جو اعلان کرتی ہیں۔ کہ برہم دنیا کی علتِ مادی ہے۔ اور برہم اور جیووں میں درحقیقت کوئی بھید (فرق) نہیں ہے اور ویدانت کا موحدانہ نقطۂ نگاہ بھی قایم نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ ایک محض بے اختلاف لے صفت شعور بطور انتہائی حقیقت کے ادراک کا موضوع نہیں ہو سکتا کیونکہ

۴۰۶

۵۔ برہم سوتر پر مبارک کی تفسیر تصنیف ویدانت پاریجات سوربھ پر شری نواس کی تفسیر ۱، ۱، ۲-۱

وہ بالاتر از حواس ہے۔ نہ انتاج سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ کیونکہ وہ تمام علامات ممیزہ سے معرا ہے اور نہ ہی شاستر اسے ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ یہ حقیقت بالاتر از بیان ہے۔ یہ خیال کہ جس طرح اسی شاخ کے ذریعے جو چاند کی سیدھ میں ہو۔ چاند کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح برہم کو ان دیگر تصورات کی مدد سے بیان کیا جا سکتا ہے۔ جو اس کے ساتھ ربطہ اور تعلق رکھتے ہیں درست نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورۂ بالا مثال میں شاخ اور چاند دونوں ہی محسوس اشیا ہیں۔ جب کہ برہم مطلقاً جو اس سے پرے ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے، کہ برہم منطقی دلایل سے ثابت ہو سکتا ہے۔ تب بھی یہ خیال باطل ہوگا۔ کیونکہ جو شے بھی ثابت ہو سکتی ہے یا بیان میں آ سکتی ہے باطل ہوتی ہے۔ نیز اگر برہم کسی بھی ثبوت سے ثابت نہ ہو سکتا ہو۔ تب تو وہ خرگوش کے سینگ کی مانند ایک موہوم شے ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ چونکہ برہم بذاتِ خود روشن ہے۔ یہ کسی ثبوت کا محتاج نہیں ہے۔ تب وہ تمام شاستر بے سود ہوں گے۔ جو برہم کی ذات کو بیان کرتے ہیں۔ مزید براں چونکہ پاک اور لاصفات برہم کسی قسم کی کثافت سے بھی تعلق نہیں رکھتا۔ اس لیے برہم کو ابداً آزاد اور بے قید ماننا پڑے گا۔ اور شاستروں کی وہ تمام ہدایات جو نجات کے طریقے بتلاتی ہیں۔ بے معنی ہو جائیں گی۔ اہل شنکر کا یہ جواب کہ اگرچہ تمام ثنویت باطل ہے۔ لیکن ظہوری ہستی رکھتی ہوئی مقاصد کو پورا کرتی ہے۔ کمزور ہے۔ کیونکہ جب شاستر قید ٹٹنے کا ذکر کرتے ہیں۔ تب ان کی مراد ایک واقعی قید سے ہوا کرتی ہے اور اس لیے وہ نجات کو بھی واقعی نجات خیال کرتے ہیں۔ اور کسی محل (ادھشٹان) میں دھوکے کا امکان بھی اس وجہ سے ہوتا ہے، کہ جب وہ کچھ مخصوص اور کچھ عام صفات رکھتا ہو۔ اور دھوکا اسی حالت میں واقع ہوتا ہے۔ کہ جب اس محل کو صفاتِ مخصوصہ کو جانے بغیر صرف اس کی صفاتِ عامہ سے جانا جائے۔ لیکن اگر برہم بالکل لاصفات ہے۔ تب تو اس امر کا امکان ہی نہیں۔ کہ وہ کسی دھوکے کا محل ہو سکے۔ نیز چونکہ اس امر کی توجیہ کرنا مشکل ہے، کہ کس طرح اگیان کوئی

باب ۲۱

سہارا یا موضوع رکھ سکتا ہے۔ خود دھوکا ہی نا قابل توجیہ ہو جاتا ہے چونکہ برہم اپنی ذات میں علم محض ہے۔ اسے اگیان کا سہارا یا معروض خیال کرنا مشکل ہے اور چونکہ جیو بھی اگیان کی پیدائش ہے۔ اس لیے اسے بھی اگیان کا سہارا خیال نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ بریں چونکہ برہم کی ذات نور محض ہے اور اگیان اندھیرا ہے۔ اس لیے برہم کو جایز طور پر اگیان کا سہارا نہیں کہہ سکتے۔ ٹھیک جس طرح سورج کو تاریکی کا سہارا نہیں کہا جا سکتا۔

وہ عمل جو دھوکے کی پیدائش کا موجب ہوتا ہے۔ اگیان کے ذریعے پیدا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگیان شعور نہیں رکھتا اور اس لیے اسے فاعل بھی نہیں کہہ سکتے۔ فاعلیت کو برہم سے بھی منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ برہم بالکل پاک اور بے حرکت ہے۔ نیز برہم کا غیر مطلوب ظواہر مثلاً گناہگار۔ حیوان وغیرہ کی صورتوں میں نمودار ہونا بھی نا قابل توجیہ ہے۔ اگر برہم ان تجارب کا کوئی علم نہیں رکھتا۔ تب تو اسے جاہل کہنا چاہیے اور پھر اس کے بذات خود روشن ہونے کا دعویٰ باطل ہوگا۔ نیز اگر۔ اگیان کو ہست کہا جائے۔ تب ثنویت لازم آئے گی اور اگر نیست خیال کیا جائے۔ تب یہ برہم کی ذات کو چھپانے کے نا قابل ہوگا۔ نیز اگر برہم بذات خود روشن ہے۔ تب یہ کیونکر چھپ سکتا ہے اور اس کے متعلق دھوکا کیونکر ہو سکتا ہے؛ اگر صدف خود بخود چمکتا ہے۔ تب اس کے چاندی ہونے کا دھوکا نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ مانا جائے، کہ برہم کی ذات اگیان سے چھپی ہوئی ہے۔ تب قدرتاً یہ سوال اٹھتا ہے، کہ وہ اگیان سارے برہم کو چھپاتا ہے یا اس کے ایک جزو کو۔ پہلی بات تو ممکن نہیں۔ ورنہ ساری دنیا اندھی اور تاریک ہو گی اور دوسری بات بھی امکان نہیں رکھتی۔ کیونکہ برہم ایک متجانس (یکساں اجزا رکھنے والی) ذات ہے۔ جو خواص وا اجزا نہیں رکھتی۔ موحد لوگ اسے بالکل ہی بے صفات اور بے اجزا مانتے ہیں۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ عام طور پر برہم کا جز دوسرا اگیان سے چھپ جاتا ہے۔ جب کہ اسی کا جز وہستی مخفی نہیں ہوتا۔ تب اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ برہم اجزا میں

۵۰۸

منقسم ہو سکتا ہے اور اس قسم کے نتایج سے برہم کا بطلان ثابت ہوگا۔ کہ برہم اسی لیے باطل ہے کہ وہ صراحی کی مانند اجزا رکھتا ہے۔

مذکورۂ بالا اعتراض کے جواب میں یہ دلیل دی جا سکتی ہے۔ کہ اگیان کے خلاف اعتراضات اس لیے ناجایز ہیں۔ کہ اگیان کے معنی بالکل ہی جھوٹا علم ہیں۔ ٹھیک جس طرح اُلّو روز روشن میں تاریکی دیکھا کرتا ہے۔ اسی طرح یہ وجدانی ادراک کہ "میں جاہل ہوں" سب پر روشن ہے۔ مذہب نمبارک کا مقلد اننت رام اپنی تصنیف ویدانت تتو بودھ میں اس مفروضے کے خلاف مزید سوالات اٹھاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وہ "میں" جو "میں جاہل ہوں" کے وجدانی تجربے میں محسوس ہوتی ہے۔ علم پاک نہیں ہے۔ کیونکہ علم منزہ بطور جاہل کے محسوس نہیں کیا جا سکتا۔ نہ ہی یہ انانیت (اہنکار) ہے۔ ورنہ یہ تجربہ ہوگا کہ "انانیت جاہل ہے۔" اور اگر انانیت کے معنی ذات منزہ لیے جایئں۔ تب حصول نجات سے پہلے اس کا تجربہ نہیں ہو سکتا۔ یہ انانیت کوئی ایسی شے نہیں ہو سکتی۔ جو شعور محض اور اگیان دونوں سے ہی مختلف ہو۔ کیونکہ ایسی شے تو بلاشبہ ایسے اگیان کا معلول ہوگی۔ جو برہم کے ساتھ اگیان کے ربط سے پہلے موجود نہیں ہو سکتا۔ اہل شنکر کا یہ جواب کہ چونکہ اگیان ایک تخیل باطل کے سوا کچھ نہیں۔ وہ برہم پر جو محل ابدی (ادھشٹان) ہے۔ اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ غیر معقول ہے۔ کیونکہ اگر اگیان ایک تخیل باطل ہے تو کوئی ذات متخیلہ بھی ہونی چاہیے۔ پس اس تخیل باطلہ کو نہ تو برہم سے منسوب کیا جا سکتا ہے اور نہ اگیان سے کیونکہ برہم ایک ذات پاک و بے صفات ہونے کے باعث تخیل کے قابل ہی نہیں۔ اور اگیان بے حرکت اور بے شعور ہونے کے سبب کسی بھی نوع تخیل کے قابل نہیں ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے، کہ برہم شعور منزہ ہونے کے باعث اگیان کے ساتھ کوئی تضاد باطنی نہیں رکھتا۔ کیونکہ کوئی بھی ایسا علم نہیں ہو سکتا۔ جو جہالت کا مخالف نہ ہو۔ اس لیے اہل شنکر کوئی ایسی ہستی ثابت کرنے کے قابل نہیں ہیں جسے وہ "میں جاہل ہوں" کے اندر "میں" خیال کرتے ہیں۔

۵۰۹

پس نمبارک کے نقطۂ نگاہ سے آخری نتیجہ یہ نکلتا ہے۔ کہ ایسا کوئی اگیان نہیں مانا جا سکتا۔ جو بطور عالمگیر اصول کے برہم کے ساتھ مل کر ظہور عالم کو وجود میں لاتا ہو۔ اگیان تو اُن انفرادی ارواح یا ذوات کی ایک صفت ہے۔ جو اپنی فطرت کے لحاظ سے برہم سے مختلف مگر اس کی حکومتِ کاملہ کے تابع ہیں۔ وہ اس کے ابدی اجزا ہیں۔ ان کی فطرت ذراتی ہے اور اس کی قوائے محدود ہیں۔ کرموں کی بے آغاز زنجیر کے ساتھ جکڑے ہوئے کے باعث وہ علم کے متعلق اپنے نظریے میں قدرتاً بہت کچھ اندھے ہوا کرتے ہیں۔

مقلدین شنکر کہتے ہیں، کہ آتما (ذات) کی حقیقی فطرت اور اناتما (غیر ذات) میں امتیاز کرتے وقت عادتی ناکامیابی کے باعث غلط ادراک۔ غلط فہمی اور اوہام وقوع میں آتے ہیں۔ اس توجیہ کے خلاف اننت رام کا اعتراض یہ ہے، کہ یہ ناکامیابی نہ تو برہم سے منسوب کیجا سکتی ہے اور نہ اگیان سے۔ اور چونکہ باقی تمام ہستیاں بعد میں دھوکوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ وہم کی پیدائش کے لئے ذمہ دار نہیں ہو سکتیں۔

اپنی تفسیر میں شنکر نے کہا تھا۔ کہ شعور منزہ بالکل ہی ناقابل ثبوت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی طرف ہمارے وجداناتِ انانیت لگاتار اشارہ دے رہے ہیں، اس پر قدرتاً جو اعتراض اُٹھتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ جس ہستی کی طرف ہمارے وجداناتِ انانیت اشارہ دیتے ہیں۔ وہ شعور محض نہیں ہے۔ ورنہ شعور محض بھی انانیت کی صفات رکھنے والا ہوگا۔ یہ نظریہ اگرچہ اہل نمبارک کو مقبول ہوگا۔ لیکن اہل شنکر کے لئے یہ ہرگز قابل قبول نہیں ہے۔ اگر اسے موہوم خیال جائے۔ تب یہ ماننا پڑے گا کہ وجدان انانیت اسی وقت نمودار ہوتا ہے۔ جبکہ کوئی وہم موجود ہوتا ہے۔ لیکن اس مفروضہ کی رو سے وہم وہیں ممکن ہو سکتا ہے، جہاں وجدان انانیت پہلے موجود ہو۔ اس میں استدلال دوری پایا جاتا ہے اور یہ جواب کہ استدلال دوری کو اس مفروضے کے ذریعے رفع کیا جا سکتا ہے، کہ موہوم ادھیاروپ بے آغاز ہے، غیر تسلی بخش ہے۔ کیونکہ یہ مفروضہ کہ ایسے اوہام بے آغاز ہیں باطل ہے۔ جیسا کہ یہ امر معلوم العام ہے۔ کہ گذشتہ صحیح تعلمات کے تحت الشعوری ارتسامات کے عمل کے ذریعے ہی اوہام کی پیدائش ممکن ہوتی ہے۔ نیز اگیان میں شعور منزہ کا انعکاس ممکن نہیں۔ کیونکہ انعکاس ان دو ہستیوں کے درمیان وقوع میں آیا کرتے ہیں جو ایک ہی زمرۂ ہستی سے تعلق رکھتی ہوں، دیگر وجوہ سے بھی وہم

گو غیر معقول قرار دینا پڑے گا۔ بعض جسمانی حالات کے باعث بھی دھوکے واقع ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً موتیا بند۔ نقصِ حواس مدرکہ۔ تحت الشعوری ارتسامات کے اعمال وغیرہ۔ وجدانِ انانیت کے مفروضہ دھوکے میں ان میں سے کوئی شرط بھی موجود نہیں ہوا کرتی۔

مقلدین شنکر مایا کو ناقابل تعریف بتلاتے ہیں۔ ناقابل تعریف کہنے سے ان کی مراد اس شے سے ہوتی ہے جو مدرک ہو لیکن انجام کار رد ہو جائے۔ یہ لوگ بطلان یا عدم موجود اسے خیال کرتے ہیں۔ جو رد کیا جا سکتا ہے۔ مایا کے ظہورات تجربے میں نمودار ہوتے ہوئے موجود خیال کئے جاتے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ رد کئے جا سکتے ہیں اس لئے انھیں غیر موجود کہا جاتا ہے۔ مایا میں ہستی اور نیستی کا ہی اتحاد ہے۔ جو عدم تعین و تعریف کا موجب ہوتا ہے۔ اس پر اننت رام یہ اعتراض کرتا ہے، کہ تردید یا تضاد کے معنی نیستی نہیں ہیں۔ ایک خاص شے مثلاً صراحی ڈنڈے کی چوٹ سے مٹائی جا سکتی ہے۔ اسی طرح ایک علم دوسرے علم کو نابود کر سکتا ہے۔ ڈنڈے کی چوٹ سے صراحی ٹوٹ جانے کے یہ معنی نہیں ہوتے، کہ صراحی غیر موجود تھی۔ اسی طرح مابعد کے علم سے سابقہ علم کا مٹ جانا اُس سابقہ علم کی نیستی یا بطلان کو ثابت نہیں کرتا۔ تمام تعلمات بذاتِ خود صحیح ہوا کرتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض ایک دوسرے کو مٹا سکتے ہیں

مقلدین نمبارک ست کھیاتی کے یہی معنی سمجھتے ہیں ان کے ہاں ست کھیاتی کا مسئلہ یہ معنی رکھتا ہے، کہ ہر قسم کا علم (کھیاتی) کسی ایسی شے موجود سے پیدا ہوا کرتا ہے جو اس کی علت خیال کی جا سکتی ہے۔ اس نظریہ کے مطابق موہومہ علم بھی لازمی طور پر کسی معروض موجود پر اپنی بنیاد رکھتا ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے، کہ غیر موجود اشیاء بھی اسی طرح سے ہی اپنے اثرات پیدا کر سکتی ہیں جس طرح ایک موہوم ناگ سانپ ڈر بلکہ موت بھی پیدا کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس مثال میں موہومہ سانپ نہیں بلکہ حقیقی سانپ کی یاد سے خوف پیدا ہوا کرتا ہے۔ اس لئے یہ فرض کرنا غلط ہے، کہ دنیا کا ظہور موہومہ ہماری قید کا موجب ہوتا ہے۔

چونکہ اوہام کا امکان نہیں ہے۔ اس لئے یہ خیال کرنا بے سود ہے، کہ ہمارے تمام ادراکی انتاجی اور دیگر اقسام کے تعلمات کسی انا میں محض دھوکے کے باعث نمودار ہوا کرتے ہیں۔ صحیح علم کو آتما کی صفتِ مخصوصہ سمجھنا چاہئے۔ اور

باب ۲

علم کی پیدائش ورتی کی مداخلت کے محتاج نہیں ہے۔ وہ اگیان جو ہمارے علم کو نمودار ہونے سے روکتا ہے۔ ہمارا وہ کرم ہے۔ جو بے آغاز زمانے سے جمع ہوتا چلا آتا ہے حواسِ علمیہ کے عمل سے ہماری ارواح ہم سے باہر پھیلتی ہوئی محسوسات کے تعلم سے پر ہو جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے، کہ جب حواس علمیہ عمل پذیر نہ ہوں۔ محسوسات ہمارے تعلم میں نمودار نہیں ہوتیں جیسا کہ گہری نیند میں دیکھا جاتا ہے۔ اس طرح روح (ذات) ایک حقیقی طاقت اور ایک حقیقی فاعل ہے۔ اور بطور عالم و فاعل اس کے تجربات کو کسی وجہ سے بھی عملِ وہم کی پیدائش خیال نہیں کیا جا سکتا۔

ذات کی فطرت شعورِ منزہ ہے۔ مگر اسے حقیقی عالم (دانندہ) نہیں سمجھنا چاہئیے اس اعتراض کو کہ جسے علم کہتے ہیں وہ عالم سے جداگانہ طور پر اُس طرح ہی عمل نہیں کر سکتا۔ جس طرح پانی دودھ کے ساتھ مل کر اس سے جُدا نہیں رہ سکتا۔ اہل نمبارک غیر صحیح خیال کرتے ہیں۔ پرشوتم "ویدانت رتن منجشا" میں اہل نمبارک کے نظریے کی وضاحت کے لئے سورج کی مثال پیش کرتا ہوا کہتا ہے، کہ سورج روشنی بھی ہے۔ اور اسی سے روشنی اشاعت بھی پاتی ہے۔ بلکہ جب ایک قطرۂ آب دوسرے قطرۂ آب سے ملتا ہے۔ تب قطروں کے درمیان کمیت اور کیفیت کا فرق برابر موجود رہتا ہے اگر چہ اسے صاف طور پر دیکھا نہ جا سکے۔ ان کے درمیان امتیاز کا نظر نہ آنا ہی ثابت نہیں کر سکتا، کہ وہ دونوں قطرے باہم مل کر ایک ہو گئے ہیں۔ بخلاف اس کے چونکہ دوسرا قطرہ پہلے قطرے سے جداگانہ طور پر اجزا رکھتا ہے۔ اس لئے اسے جداگانہ طور پر موجود خیال کرنا ضروری ہے۔ اگر چہ وہ دونوں قطرے باہم مل رہے ہوں۔ عالم کی صفت کو ذات (روح) کے ساتھ منسوب کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ دیگر نقشہ جات جو اہل شنکر تجویز اور پیش کرتے ہیں مثلاً ان کا یہ کہنا کہ صفتِ عالم اس امر کا نتیجہ ہے۔ کہ شعور منزہ ورتی میں منعکس ہوتا ہے۔ غیر تسلی بخش ہیں پانی میں سورج کے عکس کو خود قرصِ براق خیال نہیں کیا جا سکتا۔ مزید براں انعکاس کا امکان دوسری چیزوں کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ نہ تو شعور منزہ اور نہ ہی انتہ کرن کی ورتی کو ایسی مرئی اشیا خیال کیا جا سکتا ہے۔ جو انعکاس کے مفروضہ کو جائز قرار دے سکیں۔

وجدانِ انانیت براہ راست ذات (روح) کی طرف اشارہ دیتا ہے

باب ۲۱ ۲۱۴

اور اس میں وہم کی کوئی بات ہی نہیں ہے۔ اس طرح وجدانِ انانیت فطرتِ روح کا لگاتار ظہور معلوم ہوتا ہے۔ گہری اور بے خواب نیند کے بعد ہم کہا کرتے ہیں کہ "میں ایسے مزے کی نیند سویا کہ مجھے اپنی سدھ بدھ ہی نہ رہی" مگر اس تجربے کے معنی یہ نہیں ہیں۔ کہ اس حالت میں وجدانِ انانیت یا تنویر روح غیر موجود تھے۔ یہ تجربہ کہ "میں خود کو نہ جانتا تھا" جسم اور ذہنی ہوش کی عدم موجودیت کی طرف اشارہ دیتا ہوا یہ بات کبھی ثابت نہیں کرتا، کہ خود آگاہ ذات کا خود بخود روشن ہونا ہی بند ہو گیا تھا۔ بے خواب نیند میں ادراکِ ذات سے انکار صرف یہی ظاہر کرتا ہے، کہ اس حالت میں روح جسم وغیرہ کے ساتھ کوئی تعلقات نہ رکھتی تھی۔ اس قسم کے انکار و نفی کا تجربہ اس فقرے کے اندر بھی پایا جاتا ہے، کہ "میں کمرے میں اتنی دیر تک موجود نہ تھا" یا "میں اس وقت زندہ نہ تھا" وغیرہ وغیرہ یہ انکارات خود روح کی بجائے روح کے تعلقات کے متعلق بیان کرتے ہیں۔ روح کے متعلق صرف یہی نہیں سمجھ لینا چاہئیے، کہ وہ وجدانِ انانیت میں نمودار ہوتی ہے۔ بلکہ اسے اپنے علم سے بھی تمیز کرنا چاہئیے۔ ادراکِ ذات نہ صرف بے خواب نیند میں موجود رہتا ہے۔ بلکہ نجات کی حالت میں بھی برقرار رہتا ہے۔ بلکہ خود خدا بھی اپنی آزادی مطلقہ میں بھی اپنی برترین انانیت کے وجدان سے خود آگاہ ہے۔ وہ رحیم کل، پرم گرو اور ہماری کل سمجھ بوجھ کا دیوتا ہے۔ انفرادی ارواح کی مانند خدا بھی فاعل ہے اور خالقِ کائنات ہے۔ اگر برہم اپنی ذات میں ہی خالق نہ ہوتا۔ تب وہ مایا کے تلازم سے بھی خالقِ کائنات نہ ہو سکتا۔ برہم سے مختلف طور پر ارواح کے اعمال اپنی نموداری کے لئے حواسِ فعلی پر انحصار رکھتے ہیں۔ روح سچ مچ سکھ دکھ کے جذبات تجربہ رکھتی ہے۔ مگر انسانی ارواح کی ہستی اور فاعلیت انجام کار حیثیت ایزدی پر انحصار رکھتے ہیں۔ مگر پھر اس بات کے فرض کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ خدا اس لئے جانب دار اور ظالم ہے کہ بعض کو سکھ دیتا ہے اور بعض کو دکھ۔ کیونکہ وہ ایک ایسا آقائے عظیم اور مالک ہے۔ جو مختلف لوگوں کو مختلف طرح سے چلاتا ہے اور ان کے انفرادی استحقاقات کے مطابق انھیں سکھ دکھ دیتا ہے۔ وہ دراصل کرم کے قانون سے بندھا ہوا نہیں ہے اور جب چاہے۔ اپنی رحمت سے انھیں آزاد بھی

باب ۲ | کر سکتا ہے۔ کرم کا قانون ایک مکانیکی قانون ہے اور خدا بطور ایک نگہبان کے
ہر ایک انفرادی امر کا فیصلہ کیا کرتا ہے۔ پس وہ کرم کے قانون کو استعمال کرتا ہے
مگر خود اس کی قید میں نہیں ہے۔ ارواح انسانی ذاتِ خدا کے اجزا ہیں اور اس لئے
۴۱۳ | وہ اپنی اصلیت ہستی اور حرکات کے لئے اس پر انحصار رکھتی ہیں۔ چونکہ خدا انتہائی
حقیقت ہے۔ اس لئے ارواح انسانی اور غیر ذی حیات فطرت صرف اس لئے اپنی فطرت
اور ہستی کو پانے کے قابل ہوتے ہیں، کہ وہ ذات ایزدی کے اجزا اور اس کی
فطرت میں شریک ہیں، اس لئے وہ اپنی ہستی اور اپنے تمام اعمال میں بالکل ہی
خدا پر انحصار رکھتی ہیں۔

انفرادی ارواح تعداد کے لحاظ سے غیر موجود اور قد و قامت کے لحاظ
سے ذراتی ہیں۔ لیکن اگرچہ وہ قد و قامت کے لئے ذراتی ہیں جسم کے اجزائے مختلفہ
کے احساساتِ متنوعہ کو اس لئے جاننے کے قابل ہوتی ہیں کہ ان کے اندر ساری
کل علم ان کی صفت کے طور پر موجود ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ اپنی فطرت میں ذراتی
اور بے اجزا ہیں وہ خدا کی ساری کل ذات کے باعث بالکل اس کے اثر میں ہیں۔ یہ
ذراتی ارواح کرموں کی اس بے آغاز حلقے کے ساتھ بندھی ہوئی ہیں جو ان کے
جسم کی پیدائش کی وجہ ہے۔ لیکن جب وہ گورو سے شاستروں کی تعلیمات کو
دل لگا کر سنتی ہیں۔ تب ان کے شکوک رفع ہو جاتے ہیں اور ایشور کی ذات کا
گہرا دھیان کرنے سے (جو انھیں انجام کار ذاتِ ایزدی میں محو کر دیتا ہے) نجات
پاتی ہیں خدا اپنی رحمت اور لطف و کرم کے بارے میں بالکل آزاد ہے لیکن واقعی
طور پر وہ انھیں لوگوں پر ہی اپنی رحمت نازل کرتا ہے۔ جو اپنے اعمال اور عبادت
کے لحاظ سے اس کے مستحق ہوتے ہیں۔ برہم بطور ایک برترین ہستی اپنی سہ گانہ
فطرت ارواح۔ دنیا اور خدا سے بھی پرے ہے۔ اس کی اپنی مقدس اور برتر فطرت
میں اس پر تغیرات کا مطلقاً اثر نہیں ہوتا اور وہ پاک ہستی۔ سرور اور شعور کی وحدت
ہے۔ وہ بطور خدا کے اپنی ذات میں ان لاتعداد ارواح کے ذریعے اپنی غیر محدود خوشی
کو پاتا ہے۔ جو اس کے اجزائے ترکیبی کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ اس لئے افراد کے
تجربات اس کے اندر اس کی بناوٹ کے طور پر شامل ہیں۔ کیونکہ اسی کی اپنی اکیشا

باب ۲۱

یعنی عمل خود بینی سے ہی انفرادی ارواح کے تجربات کی توجیہ کیجا سکتی ہے۔ پس تمام
انسانی تجربے کی ہستی اور اس کے اعمال اس کے اندر شامل اور اس کے حکم کے تابع ہیں اور
اس طرح انفرادی ارواح ایک معنوں میں اس سے مختلف ہیں مگر دوسرے معنوں
میں اس کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ فلسفۂ بھاسکر میں وحدت کے پہلو پر زور دیا گیا
ہے، کیونکہ اس کی رو سے تمام اختلافات کا باعث شرائط (اُپادھی) ہیں۔ مگر نظام
نمبارک کو بھیدابھید یا دوتیادویت کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہاں صرف وحدت پر ہی
زور نہیں بلکہ اختلاف پر بھی ہے۔ چونکہ جزو اپنے کل سے الگ نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح
انفرادی ارواح کبھی برہم سے جدا نہیں ہیں۔ لیکن قید کی حالت میں افراد برہم کے (۴۱۴)
ساتھ اپنی وحدت کے پہلو کو بھولنے کی طرف مائل رہتے ہیں اور خود کو اپنے تمام اعمال
وتجربات میں آزاد اور غیر منحصر محسوس کرتے ہیں۔ مگر جب محبت کی وجہ سے خودی کے
بالکل مٹ جانے پر فرد دیکھتا ہے، کہ وہ خدا کے حکم میں ہی چلتا اور جیتا ہے اور خود
کو خدا کا ایک جزو ترکیبی محسوس کرتا ہے۔ اور اپنے اعمال میں کوئی ذاتی مفاد نہ رکھتا ہوا ان
سے متاثر نہیں ہوتا۔ اس لئے انتہائی معراج یہی ہے کہ خدا کے ساتھ اپنے رشتے
کو محسوس کرتے ہوئے تمام اعمال، خواہشات اور محرکات کو نفی کر کے خود تو اس کا
ایک جزو ترکیبی مانا جائے ایسا فرد پھر کبھی دنیوی قید کی گرفت میں نہیں آتا، اور خدا
کے عابدانہ مراقبے کے سرور سرمدی میں جیا کرتا ہے عابدانہ مراقبے کی حالتیں خود
کو خدا کے ساتھ ایک محسوس کرتا ہوا اس کی طاقت کے ایک جزو کے طور پر اس میں
مقیم رہتا ہے[1]۔ اس طرح نجات کی حالت میں بھی نجات یافتہ ارواح اور خدا میں اختلاف
بنا رہتا ہے۔ اگرچہ اس حالت میں وہ انتہائی سرور حاصل کرتی ہیں۔ ایشور کی حقیقی
ذات اور اس کے ساتھ اپنے رشتے ٹھیک طور پر سمجھ لینے سے تینوں اقسام کے
کرم (سنچت۔ کریان۔ آربدھ) مٹ جاتے ہیں[2]۔ اس نظام فلسفہ میں اودیا کے معنی
اپنی فطرت اور خدا کے ساتھ اپنے رشتے کو نہ جاننا ہے اور یہی اودیا ہی کرم۔ جسم۔

۱۔ پریکشس گری بجر۔ ص۔ ۵۹۱
۲۔ " " " ۵۹۸

باب ۱۲ حواس اور لطیف مادے کے ساتھ اس کے تلازم کی موجب ہے[1]۔ پراربدھ کرم یعنی وہ کرم جو پھل لانے کی حالت میں ہے۔ موجودہ زندگی یا دیگر زندگیوں میں بالضرورت جاری رہ سکتا ہے۔ کیونکہ جب تک پراربدھ کرموں کا پھل بھگتا نہ جائے غیر جسمانی نجات حاصل نہیں ہو سکتی۔ سنت پن اس عابدانہ حالت میں پایا جاتا ہے جس میں ذات ایزدی کا لگاتار اور استوار مراقبہ ہوتا ہے۔ ایسا سنت ان تمام کرموں کے ملوثانہ اثر سے آزاد ہو جاتا ہے جو اس نے اس وقت تک کمائے اور فراہم کئے ہوں۔ نیز ان تمام نیک و بد کرموں سے جو آئندہ کئے جا سکتے ہیں۔ ذات پات اور آشرموں کے فرائض گیان کے حصول میں معاون ہوتے ہیں اور اس لئے وہ ہمیشہ بجا لانے کے قابل ہیں۔ اس حالت میں بھی جبکہ گیان حاصل ہو گیا ہو۔ کیونکہ اس آگ کو سلگتے ہی رہنا چاہیے۔ لیکن ہاں اعمال کا اجتماع جو پھل لانے لگے ہیں۔ ضرور ہی پھل لائے گا۔ اور سنت کو اس زندگی یا آنے والی زندگیوں میں جیسی کہ حالت ہو۔ ان اعمال کا پھل بھوگنا ہی پڑے گا۔ کشف برہم کا وسیلہ یہ ہے، کہ ذاتِ ایزدی کا لگاتار مراقبہ کیا جائے اور ہم اس کے جزو ترکیبی کے طور پر ایزدی زندگی میں شریک ہو جائیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کے ساتھ لگاتار عابدانہ تعلق جاری اور برقرار رکھا جائے۔ یہ حالت اُس حالت سے بالکل جدا ہے جس میں بھگت اپنے پراربدھ کرموں کا اِس جنم یا اگلے جنموں میں پھل بھگت چکنے پر ذاتِ ایزدی کی طرف راجع ہو کر اس کے اندر اپنی ہستی کو بالکل ہی کھو بیٹھتا ہے۔ اپنے پراربدھ بھوگ چکنے پر ایک سنت اپنے جسمِ لطیف کی سُشمنا ناڑی کی راہ سے اپنا جسم چھوڑ کر مادی طبقات سے پرے گذرتا ہوا (پراکرت منڈل) اُس سرحدی طبقے۔ دریائے ورجا پر پہنچتا ہے۔ جو مادی طبقات اور وشنو دھام کے درمیان ہے۔ یہاں وہ برترین ہستی میں اپنے جسمِ لطیف کو چھوڑ کر ذاتِ ایزدی کی برترین حقیقت میں داخل ہوتا ہے (زوبدانت کو ستبھ پربھا۔ باب پنجم۔ ۲۔ ۱۵)۔ نجات یافتہ ارواح ذات خدا کے اندر اس کی

۱۵

۱۔ پریکش گری بجرہ

۲۔ " ص ۵۸۳

باب ۲۱

متمیز طاقتوں کی صورت میں بود رکھتی ہیں۔ اور پھر بھی ایزدی مقاصد کے لئے استعمال کیجا سکتی ہیں۔ ایسی نجات یافتہ ارواح کبھی زمینی زندگی کا بوجھ ڈھونے کے لئے اس دنیا میں نہیں بھیجی جاتیں۔ اگرچہ ایسی روحیں خدا کے ساتھ ایک ہو جاتی ہیں تب بھی ان کو امور عالم پر حکمرانی حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ بالکل خدا کے قبضے میں ہی ہوا کرتی ہیں۔

اگرچہ یہ امر مشیت ایزدی سے وقوع میں آتا ہے کہ ہم تجربات خواب کا لطف اُٹھاتے ہیں اور اگرچہ وہ ہمارے تمام تجربی مدارج میں وہ ہم پر حکمراں رہ کر ہمارے اندر بسا کرتا ہے۔ لیکن وہ ہماری تجربہ ہستی کے نقائص سے کبھی ملوث نہیں ہوتا۔ (ویدانت کوستبھ اور اس کی تفسیر پربھا۔ باب سوم۔ ۲-۱۱)۔ ہمارے تجربے کے موضوعات بذات خود نہ خوشگوار ہوتے ہیں اور نہ درد آمیز۔ البتہ خدا انھیں ہمارے

۲۱۶

اعمال کی سزا و جزا کے طور پر ایسا بنا دیتا ہے۔ بذات خود یہ معروضات غیر جانبدار ہستیاں ہیں۔ نہ یہ خوشگوار ہیں اور نہ درد آمیز۔ (ویدانت کوستبھ پربھا۔ باب سوم۔ ۲-۱۲) خدا اور دنیا کا باہمی تعلق سانپ اور اس کے کنڈل کی مانند ہے۔ سانپ کا کنڈل نہ تو اس سے الگ ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے ساتھ بالکل ایک شے ہوتا ہے اور ارواح کے ساتھ اس کا رشتہ روشنی اور لمپ والا ہے یا سورج اور اس کی تنویر (پرکاشش) کی مانند ہے۔ خدا بذات خود کبھی نہیں بدلتا وہ اپنی چت شکتی (ذی شعور طاقت) اور اچت شکتی[1] (بے شعور طاقت) میں بدلا کرتا ہے۔ جس طرح افراد اس سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھ سکتے اسی طرح عالم مادی بھی اس سے الگ کوئی بود نہیں رکھ سکتا۔ انھی معنوں میں ہی مادی دنیا خدا کا ایک جزو ترکیبی ہے اور اس کے ساتھ ایک خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ عالم مادی کی فطرت خدا سے مختلف ہے، اس لئے اسے خدا سے الگ سمجھا جاتا ہے[2]

ورن اور آشرم کے فرائض صرف گیان کی خواہش کو جگانے کے لیے ادا کیے جاتے ہیں (وودِ رشا)۔ لیکن جب ایک بار اصلی گیان جاگ اُٹھتا ہے۔ پھر ان فرائض کے

---

[1] ویدانت کوستبھ پربھا ۳-۲-۲۹-

[2] " " ۳-۲-۳۰-

باب ۱۵ بجا لانے کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی (ویدانت کوستبھ باب سوم ۴-۹)۔ گیانی انسان پر اس کے اعمال کا کوئی اثر نہیں ہوا کرتا۔ لیکن اگرچہ عام طور پر فرائض کا بجا لانا حصول معرفت کے لیے مفید ہوتا ہے۔ مگر یہ لازمی نہیں ہے اور ایسے لوگ ہو گذرے ہیں جنھوں نے ورن اور آشرم کے فرائض کی ادائی کے مسلکِ معتاد پر قدم رکھے بغیر ہی گیان کو حاصل کیا تھا۔

موحدین کے ساتھ مادھو مکند کا مناقشہ

(۹) ادویت ویدانت کا بڑا اصول اور انتہائی مقصد دونوں ہی غیر معقول ہیں۔ مادھو مکند نے جسے اُرن گھاٹی بنگال کے ایک گاؤں کا باشندہ خیال کیا جاتا ہے۔ ایک کتاب "پرپکش گری وجر" یا ہارد سنچے لکھی ہے، جس میں اُس نے مختلف

۴۱۷ نقاط نگاہ سے ویدانت کی اُن موحدانہ تفاسیر کا بے سود ہونا دکھلایا ہے۔ جو شنکر اور اس کے مقلدین کی طرف سے ہیں۔

وہ کہتا ہے، کہ مقلدین شنکر اس امر کو ثابت کرنے کا اشتیاق رکھتے ہیں کہ برہم اور جیو ایک ہیں اور یہی بات ان کے مباحثات کا سب سے بڑا نفس مضمون ہے۔ جیو اور برہم کی یہ وحدت موہومہ ہوگی یا موہومہ نہ ہوگی۔ صورت اول میں ثنویت یا کثرت حقیقی ہوگی۔ دوسری حالت میں جبکہ عینیت واقعی ہو۔ تب تو وہ ثنویت جو ایک ہو جانے کی شرط اول ہے۔ حقیقی ہوگی[1] مقلدین شنکر صرف یہی بات ہی ثابت نہیں کرنا چاہتے۔ کہ کسی ایک نقطے پر وحدت پائی جاتی ہے بلکہ وہ افراد اور برہم کی عینیت ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ عینیت کا ثبوت لازمی طور پر اس امر کا مقتضی ہے۔ کہ دوئی کی نفی حقیقی ہو۔ اگر یہ نفی باطل ہو، تب وہ عینیت بھی باطل ہوگی۔ کیونکہ نفی کی واقعیت پر عینیت کی سچائی مبنی ہے اور اگر دوئی کی نفی حقیقی ہو۔ تب تو کسی نہ کسی معنوں میں ثنویت ضرور ہی حقیقی ہوگی اور عینیت صرف کسی ایک

---

[1] پرپکش گری وجر صفحہ ۱۲ -

باب ۲۱

پہلو میں ہی نفی کی حقیقت کو لازم قرار دیتی ہے۔
مقلدین شنکر اختلاف یا دوئی کے مقولے کے خلاف مندرجۂ ذیل اعتراضات پیش کیا کرتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے، کہ چونکہ بھید (اختلاف) کا مقولہ ایک طرح کا رشتہ ہے جو دو قطبوں کو فرض کرتا ہے اور اس لئے اپنی فطرت میں اس محل کے ساتھ ایک نہیں ہو سکتا۔ جس میں اس کا مقیم ہونا فرض کیا جاتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے، کہ اگر "اختلاف" اپنی ماہیت میں اپنے محل سے مختلف ہوتا ہے۔ تب تو ایک ثانوی درجے کا اختلاف فرض کرنے کی ضرورت ہوگی اور وہ دیگر مدارج اختلاف کا مقتضی ہوگا علیٰ ہذالقیاس۔ اس کا نتیجہ استدلال دوری ہوگا پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ "اختلاف" اپنی ذات میں اس یا اس محل کے ساتھ متعلق نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ وہ صرف محل کے تصور کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور اختلافات کے اختلاف کے متعلق استدلال دوری کا اعتراض بھی غیر صحیح ہے، کیونکہ تمام اختلافات اپنے محل کے ساتھ ایک ہوا کرتے ہیں۔ پس اختلافات کے سلسلے کی صورت میں ہر ایک اختلاف کی ماہیت بالکل مشخص ہوا کرتی ہے اور استدلال دوری کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اس مثال میں کہ "صراحی زمین کے اوپر رکھی ہے صراحی کے اختلاف کی فطرت صراحی پن ہے۔ جبکہ اختلاف کے اختلاف کی صورت میں اختلاف کا ثانوی درجہ ایک خاص سلسلۂ اختلاف کے طور پر جداگانہ خصوصیت رکھتا ہے۔ نیز چونکہ اختلاف صرف معروضات کے خاص خاص پہلوؤں کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ مشکلات پیش نہیں آتیں۔ اختلاف کا مشاہدہ کرتے وقت ہم اختلاف کو ایک ایسی شے خیال نہیں کیا کرتے جو اُن دو اشیا سے الگ ہے۔ جن کے درمیان اس کی موجودگی مانی جاتی ہے۔[۲] اسی طرح ہم برہم کی جیو کے ساتھ ایکتا (وحدت) میں اسی طرح ہی باہمی انحصار کے متعلق عیب جوئی کر سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ امر برہم کے ساتھ جیو کی وحدت پر انحصار رکھتا ہے۔
اس مضمون پر مزید بحث ظاہر کرتی ہے کہ اختلافات پران کے پیدا شدہ

۳۰۸

---

[۱] - پریکش گری وجر صفحہ ۱۴
[۲] - پریکش گری وجر " ۱۴ - ۱۶ -

باب ۱۲

ہونے کے سبب سے کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ تو محض قائم رہتے ہیں۔ پیدا نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کے پہچانے جانے پر کوئی اعتراض ہو سکتا ہے، کیونکہ اگر اختلافات کبھی مُدرَک نہ ہوتے تو مقلدین شنکر اختلافات کے نام نہاد دھوکوں یا غلط فہمیوں کے ازالے کے لئے اس قدر بیقرار نہ ہوا کرتے اور نہ ہی اس امر کے ثابت کرنے میں اپنی طاقتوں کو ضایع کرتے، کہ برہم ان تمام اشیا سے مختلف ہے۔ جو باطل مادی یا ان کی مانند ہیں، اور نہ کوئی سنت ابدی اور عارضی کے درمیان امتیاز کرنے کے قابل ہوتا۔ کہا جاتا ہے کہ ایسا علم اور گیان بھی موجود ہے۔ جو تصورِ اختلاف کو مٹا دیتا ہے۔ لیکن اگر اس علم کے اندر اختلاف مفروض ہو۔ تب وہ اس کی تردید نہ کر سکے گا۔ جو شے بھی کوئی معنی رکھ سکتی ہے اس کے لئے ضروری ہے، کہ اس معنی کو خود تک محدود رکھے۔ اور اس قسم کی تمام محدودیت اختلاف کو لازم قرار دیتی ہے۔ بلکہ وہ گیان بھی جو "اختلاف" کی موہومیت ثابت کرتا ہے (یعنی جو یہ دکھلاتا ہے، کہ یہ کوئی اختلاف نہیں ہے یا یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے وغیرہ) اختلاف کی ہستی ثابت کرتا ہے۔ مزید براں یہ سوال بھی اٹھ سکتا ہے، کہ آیا جو تصورِ اختلاف کو رد کرتا ہے۔ وہ خود بھی اختلاف سے مختلف طور پر جانا جاتا ہے یا نہیں۔ پہلی صورت میں اس تصور کی صحت اختلاف کو بحال رکھتی ہے اور دوسری حالت میں یعنی اگر اسے "اختلاف" سے مختلف طور پر نہیں جانا جاتا۔ یہ اس کے ساتھ ایک ہونے کے باعث اسے رد نہیں کر سکتا۔

یہ اعتراض کیا جاتا ہے، کہ مذکورۂ بالا طرزِ عمل میں مقولۂ اختلاف کو صرف بالواسطہ طریق پر ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور "تصورِ اختلاف" کی توجیہ کے لئے کوئی بات بھی براہ راست نہیں کہی گئی۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ جن لوگوں نے تصورِ وحدت کی توجیہ کی کوشش کی ہے۔ وہ اس سے بہتر عمل نہیں کر سکے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ اگر انجام کار مطلق وحدت یا عینیت کو تسلیم نہ کیا جائے تب اس کا نتیجہ عدم پرستی ہوگا۔ تب اسی زور کے ساتھ یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ چونکہ اختلافات خود اشیا کے اندازات ہوا کرتے ہیں۔ اس لئے اختلافات سے انکار خود اشیا سے انکار ہوگا اور اس کا نتیجہ عدم پرستی کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔ مگر یہ امر قابل غور ہے، کہ اگرچہ اختلاف ان اشیا کا انداز ہوتا ہے۔ جو آپس میں مختلف ہوتی ہیں، لیکن پھر بھی

۵۱۵

اصطلاحاتِ استشارہ جن کی بدولت اختلاف سمجھا جا سکتا ہے (میز کرسی سے مختلف ہے۔ یہاں میز کا اختلاف صرف ایک انداز ہے۔ اگر یہ کرسی سے اختلاف رکھنے کی وجہ قابلِ فہم ہو جاتا ہے) اُن اشیا کے اجزائے ترکیبی نہیں ہو اگر تمیں یہ جن میں یہ اختلاف ان کے انداز کے طور پر موجود ہوتا ہے۔ مقلدین شنکر ثنویت سے انکار میں عقیدت رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ انکار وحدت کو ثابت کرتا ہے۔ پس وحدت کا نظریہ یہی ہے۔ کہ اگرچہ یہ ایک پہلو پر ایسے انکار پر انحصار رکھتی ہے دوسرے پہلو پر اس کے ساتھ ایک ہے۔ کیونکہ اس قسم کے تمام انکاراتِ خیالی مانے جاتے ہیں۔ اسی طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ "اختلاف" کا ثبوت اپنے دیگر اصطلاحات کی طرف اشارہ رکھتا ہے۔ لیکن اپنی ماہیت میں اس شے کے ساتھ ایک ہوتا ہے۔ جس کا یہ ایک انداز ہے اصطلاحات کی طرف استشارہ صرف سمجھنے کی خاطر مطلوب ہوتا ہے۔

اس بات کی طرف توجہ دینا ضروری ہے۔ کہ چونکہ اختلاف صرف شے کا انداز ہوا کرتا ہے۔ اس لئے۔ لازمی طور پر اس شے کو سمجھنے کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ اس کے اندر کے تمام اختلافاتِ موجودہ کو سمجھا گیا ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ ایک شے کو ایک خاص طرز پر جانا گیا ہو۔ اور اس پر بھی دیگر پہلوؤں میں وہ نامعلوم رہے۔ ٹھیک جس طرح موحدین کہا کرتے ہیں، کہ شعور منزہ دائماً جلوہ نما ہے۔ لیکن اس کا وہ پہلو جو تمام اشیا کی وحدت ہے۔ نامعلوم رہ سکتا ہے۔ دو چیزوں کے درمیان اختلاف کو سمجھنے میں ایسی کوئی منطقیانہ سبقت مطلوب نہیں ہوتی۔ جو استدلال دوری کو لازم کرے لیکن وہ دونوں شعور کے اندر یکجا ہوتی ہیں اور ان میں سے ایک کو سمجھنے کے معنی اسے دوسری شے سے تمیز کرنا ہیں، برہم کے ساتھ انفرادی ارواح کی وحدت کی سمجھ کی توجیہ میں بھی موحدین کو اسی قسم کے امتیاز کو پیش کرنے کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ ورنہ ان کی حالت میں بھی استدلالِ دوری کا اعتراض عاید ہوگا۔ کیونکہ جب کہا جاتا ہے، کہ "یہ دونوں مختلف نہیں ہیں"۔ تب ان کی ثنویت اور اختلاف ان کے اُس باہمی اختلاف کے علم پر انحصار رکھتے ہیں۔ جو جب تک کہ موجود ہے۔ ان کی عینیت ثابت نہیں ہونے دیتا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ ثنویت ایک وہمی شے ہے جبکہ عینیت ایک حقیقی ہستی رکھتی ہے۔ تب دونوں کے مختلف امرِ ہستی کے ساتھ

باب ۱۲
تعلق رکھنے کے باعث ایک کی تردید دوسری کے اثبات کا ذریعہ نہیں ہو سکتی - یہ
معذرت کہ وحدت وعینیت کو سمجھنے کے لئے دو اصطلاحات کا استشارہ مطلوب
۲۴۰ نہیں ہوتا بے سود ہے۔ کیونکہ دو اصطلاحات والی ثنویت کے انکار سے ہی عینیت
کو سمجھا جا سکتا ہے۔

پس افکار مذکورۂ بالا کی روشنی میں مقلدین شنکر کا سب سے بڑا دعوےٰ کہ
تمام اشیا برہم کے ساتھ ایک ہیں بالکل غلط ثابت ہوتا ہے۔

نمبارک کے خیال میں نجات کے معنی فطرتِ ایزدی میں شریک ہونے کے
ہیں۔ یہی زندگی کا انتہائی نشانہ اور آخری مقصد (پریوجن) ہے۔ مقلدین شنکر کے خیال
کے مطابق نجات کا راز جیو اور برہم کی انتہائی وحدت یا عینیت میں ہے، برہم درحقیقت انفرادی
ارواح کے ساتھ ایک ہے! اور روزمرہ کی عملی زندگی میں جو ظاہری فرق دیکھا جاتا ہے وہ اس غلط فہمی اور
جہالت کے باعث ہے جو ہمارے ذہن میں ثنویت کا تصور باطل پیدا کرتے ہیں۔ مادھو مکند
کہتا ہے کہ اس خیال کے مطابق چونکہ ارواح پہلے ہی برہم کے ساتھ ایک ہیں۔ کچھ بھی
کرنے کا نہیں رہتا، اور اس لئے ہماری کوششیں اپنے نشانے کے طور پر دراصل کوئی
بھی مقصد نہیں رکھتیں۔ مادھو مکند مقلدین شنکر کے دعوے کو باطل ثابت کرنے کی
کوشش میں کہتا ہے، کہ اگر انتہائی شعور کو ایک سمجھا جائے۔ تب اس پر افراد کے مختلف
تجارب کے دھبے لگ جائیں گے۔ یہ نہیں کہ سکتے کہ یہ ان شرائط کے اختلاف سے جن کے
ذریعے یہ ظہور پذیر ہوتا ہے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم اپنے تجارب میں
دیکھتے ہیں، کہ اگرچہ ہم اپنے مختلف حواسِ علمیہ کی راہ سے مختلف تجربات حاصل کر سکتے ہیں۔
لیکن وہ سارے تجربات ایک ہی ہستی کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ حالات کا تغیر پذیر ہونا
ضروری طور پر اس امر کو لازم قرار نہیں دیتا کہ مقلدین شنکر کی رائے کے مطابق انفرادی ارواح
کے تجربے کے واحدات مختلف ہوتے ہیں۔ منزہ اور ہر جا موجود اور بے اختلاف شعور مختلف
انتہ کرنوں (اوپاہان) کے ساتھ ایک میک ہونے کی قابلیت رکھنے والا خیال نہیں کیا جا سکتا۔
غیر مقلدین شنکر مانتے ہیں کہ بے خواب نیند میں ذہن تحلیل (ختم) ہو جایا کرتا ہے۔ اگر یہ
بات درست ہو۔ اور اگر شعور منزہ کو اوپاہان کے ساتھ عینیتِ باطلہ (ایک سمجھے جانے)
کے ذریعے خود اظہاری کے قابل ہوتا ہے۔ تب حافظے کی صورت میں روز بروز کے

باب۳ تجربے کے تسلسل کی کوئی توجیہ نہ ہوسکے گی۔ یہ نہیں کہ سکتے کہ یہ تسلسل اس لئے بنا رہتا ہے کہ اذہان بے خواب نیند میں سنکاروں کی صورت میں موجود رہتے ہیں، کیونکہ ذہن سنکار کی صورت میں اقسامات اور یادداشتوں کا حامل اس لئے نہیں ہوسکتا کہ اس صورت میں تو بے خواب نیند میں بھی یادداشتیں موجود ہوں گی۔

مزید براں اگر یہ فرض کیا جائے، کہ تجربات جہالت سے تعلق رکھتے ہیں، تب ۴۲۱ نجات جو صرف شعور منزہ کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اس ہستی سے ایک جداگانہ ہستی کے ساتھ تعلق رکھنے والی ہوگی۔ جو حالتِ قید میں ہے۔ دوسرے پہلو پر دیکھا جائے تو اگر تجربات شعور منزہ سے تعلق رکھتے ہوں، تب تجربات کے اختلاف کے مطابق نجات بھی مختلف اور متضاد تجربات سے رکھنے والی ہوگی۔

مقلدین شنکر کہ سکتے ہیں، کہ جو حالات تجربات کے موجب ہوتے ہیں۔ وہ شعور منزہ سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس لئے بالواسطہ طور پر ہستی کا ایک ایسا تسلسل موجود ہوتا ہے۔ جو نجات کو حاصل کر کے اس کا سرور پاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ غم کا تجربہ حالات اور شرائط کو کافی طور پر ظاہر کرتا ہے۔ اس حالت میں جہاں غم کا تجربہ موجود نہیں ہوتا۔ وہاں وہ شرائط بھی جنھیں یہ کافی طور پر ظاہر کرتا ہے، موجود نہیں ہوتیں۔ اس طرح ان ہستیوں کا عدم تسلسل جو قید کا دکھ سہتی اور نجات پاتی ہیں، ویسے کا ویسا ہی رہتا ہے۔

نیز یہ کہا جاتا ہے، کہ شرائط شعور منزہ کے سہارے رہتی ہیں۔ اس پر یہ سوال ہوسکتا ہے، کہ نجات کی حالت میں کسی ایک شرط کا خاتمہ ہو جاتا ہے یا کئی شرائط کا۔ پہلی صورت میں تو ہمیں سدا ہی مکت (نجات یافتہ) رہنا چاہیے۔ کیونکہ ہر لحظہ کوئی نہ کوئی شرط معدوم ہوتی رہتی ہے اور دوسری صورت میں ہم شاید کبھی بھی نجات حاصل کرنے کے قابل نہ ہوں گے۔ کیونکہ انفرادی ارواح کے تجربات کا تعین کرنے والی جملہ شرائط کبھی معدوم نہیں ہوسکتیں۔

یہ سوال بھی ہوسکتا ہے کہ شرائط کا تعلق شعور منزہ کے ساتھ جزوی ہوتا ہے یا کلی۔ پہلی صورت میں تو استدلال دوری لازم آئے گا اور دوسری صورت میں شعور منزہ کا مختلف واحدوں میں تفرقہ پذیر ہونا ناقابلِ قبول ہوگا۔

باب ۲۱

علاوہ ازیں یہ بات پوچھی جا سکتی ہے کہ شعور منزہ کے ساتھ شرائط کا تعین مشروط طور پر ہوتا ہے یا غیر مشروط طور پر پہلی صورت میں استدلالِ دوری لازم آئے گا اور دوسری حالت میں نجات کا کوئی امکان ہی نہ رہے گا۔ نظریۂ انعکاس بھی اس بات کو سلجھانے کے قابل نہیں ہے۔ کیونکہ انعکاس کے لئے صرف وہیں گنجائش ہو سکتی ہے۔ جہاں عکسی صورت اور شے ایک ہی زمرۂ ہستی کے ساتھ تعلق رکھتے ہوں۔ اور ودیا برہم سے ایک جداگانہ زمرۂ ہستی رکھتی ہے اور اس واسطے اودیا میں برہم کا انعکاس فرض کرنا غیر معقول بات ہے۔ نیز یہ بھی ضروری ہے، کہ انعکاس میں جو شے منعکس ہو رہی ہے اور جس شے میں عکس پڑ رہا ہے۔ وہ ایک دوسری سے فاصلے پر ہوں۔ حالانکہ برہم اور اودیا کی صورت میں برہم کو اودیا کا سہارا مانا جاتا ہے۔ شرائط (اپادھی) برہم کے ایک جزو میں رہ نہیں سکتیں۔ کیونکہ برہم بے اجزا ہے۔ نہ ہی وہ سارے برہم کے اندر موجود رہ سکتی ہیں کیونکہ اس میں انعکاس ہوگا ہی نہیں۔

۲۲۴

فلسفۂ بھاسکر میں موحدانہ اور ثنوی عبارات۔ دونوں کے لئے ہی کھلی گنجائش پائی جاتی ہے۔ ثنوی عبارات کے لئے جو برہم اور جیو میں فرق بتلاتی ہیں اور موحدانہ عبارات کے لئے بھی جو اس انتہائی نشانے کی تعلیم دیتی ہیں۔ جس پر رسائی حاصل کر کے افراد خود کو برہم کے اجزائے ترکیبی اور اس لئے اس کے ساتھ ایک محسوس کرتے ہیں۔ لیکن نظام شنکر میں جہاں کسی ثنویت کے لیے گنجائش نہیں ہے۔ ہر شے بذات خود کامل ہے کچھ بھی حاصل کرنے کا نہیں، بلکہ گرو کا اپنے شاگرد کو ہدایت کرنا بھی فضول ہے۔ کیونکہ یہ سب کے سب جہالت کے سائے ہیں۔

(۵) شنکر کے مسئلہ وہم کی تردید اس کے مختلف پہلوؤں میں

شنکر کا مسئلۂ وہم فرض کرتا ہے کہ وہم (دھوکے) کی بنیاد جزوی یا نامکمل طور پر معلوم ہوتی ہے۔ دھوکے میں نامعلوم جزو پر بعض ظہورات کو عائد کیا جاتا ہے۔ درخت کے تنے کو اس کے ایک جزو میں طویل شے کے طور پر جانا جاتا ہے۔ مگر دوسرے حصے میں

باب ۱۲

اسے درخت کے تنے کے طور پر نہیں جانا جاتا۔ اور اسی جزو کے تعلق میں ہی اس کے ساتھ ایک وہمی صورت یعنی انسان کو غلط طور پر منسوب کیا جاتا ہے اور وہ طویل جزو انسان معلوم ہونے لگتا ہے۔ لیکن برہم بے اجزا ہے اور اس کے اجزا کی تقسیم خیالی میں نہیں آسکتی۔ وہ یا تو بالکل معلوم ہے یا بالکل نامعلوم ہے اور اس لیے اس کے متعلق کسی وہم کا امکان نہیں ہے۔ نیز دھوکے کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ کسی شے پر ایک وہمی صورت عائد کی گئی ہے۔ لیکن اودیا جو بے آغاز ہے۔ بذات خود کبھی وہمی ظہور خیال نہیں کی جاسکتی۔ اس مثال کی پیروی سے تو برہم کو بھی موہوم کہا جا سکتا ہے یہ جواب کہ چونکہ برہم محل اور سہارا ہے اس لیے وہ موہوم نہیں ہو سکتا۔ بے معنی ہے۔ کیونکہ اگرچہ محل کو دھوکے کی بنیاد خیال کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بنیاد ضروری ہی سچی ہوتی ہے اور یہ اعتراض کہ محل اسی لیے آزادانہ بنیاد رکھتا ہے کہ یہ بنیاد اسی جہالت کے ساتھ تعلق رکھتی ہے جو وہم کی بنیاد ہو سکتی ہے بے سود ہے۔ کیونکہ اس مسلسل عمل میں جہاں وہ ہر ایک مرحلے پر جہالت سے تعلق رکھتا ہے۔ بنیاد بھی جھوٹی ہو سکتی ہے۔ اس نظریے میں پاک برہم دھوکے کا محل نہیں ہوا کرتا بلکہ وہ موہومہ برہم جو جہالت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ مزید براں اگر جہالت اور اس کے ظہور بالکل ہی منفیت ہو سکتے۔ تب وہ کبھی عائد نہ ہو سکتے۔ جو شے کہیں وجود رکھتی ہے وہ تو کسی دوسرے مقام پر عائد ہو سکتی ہے۔ مگر وہ شے کبھی عائد نہیں ہو سکتی جو کوئی ہستی ہی نہ رکھتی ہو۔ یہی وجہ ہے۔ خالص اوہام خرگوش کے سینگ کی مانند کبھی کسی پر عائد نہیں ہوا کرتے۔ کیونکہ جو شے مطلقاً نابود ہے وہ کبھی ظہور پذیر نہیں ہو سکتی۔

۴۲۳

پھر دیکھو۔ یہ بات فرض کی گئی ہے کہ سنسکاروں (ارتسامات) کے عمل سے اوہام پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن بے آغاز عالمگیر وہم میں خود سنسکار بھی بے آغاز اور اپنے محل (ادھشٹان) کے ساتھ ہم وجود ہونے کے سبب سے حقیقی ہوں گے۔ ضروری ہے کہ دھوکے سے پہلے سنسکار (ارتسامات) موجود ہوں اور اس لئے وہ خود کبھی موہوم نہیں ہو سکتے، اور اگر وہ موہوم نہیں ہیں۔ تو وہ ضرور ہی حقیقی ہوں گے۔ نیز سنسکار برہم سے تعلق نہیں رکھ سکتے۔ ورنہ برہم بے صفات اور منزہ نہ ہوگا۔ وہ انفرادی ارواح کے ساتھ بھی تعلق نہیں رکھ سکتے۔ کیونکہ ان کی پیدائش تو ان وہمی مفروضات سے ہوتی ہے

جو خود سنسکاروں کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ نیز مشابہت دھوکوں کی پیدائش میں بڑا اثر رکھتی ہے۔ لیکن برہم جو بطور ایک محل اور بنیاد کے بالکل ہی منزہ اور لاصفات ہے۔ کسی شے کے ساتھ مشابہت نہیں رکھ سکتا۔ نیز بے صفات برہم میں کسی طرح کی موہومہ مشابہت کو بھی فرض نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ بات تو اس مفروضۂ مشابہت سے بھی پہلے وہم کی موجودگی فرض کرتی ہے۔ مزید براں دیکھا گیا ہے۔ کہ جملہ اوہام اپنا آغاز رکھتے ہیں حالانکہ حقائق جو موہوم نہیں ہیں۔ بے آغاز ہوتی ہیں۔ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ محلِ انانیت دھوکے کی بنیاد مہیا کرتا ہے۔ کیونکہ انانیت تو خود ہی دھوکے کی پیدائش ہے۔

اس کے علاوہ یہ مفروضہ کہ ظہورِ عالم وہ عالمگیر دھوکا ہے۔ جو شعورِ منزہ کے ساتھ ایک وہمی رشتہ رکھتا ہے۔ ناقابلِ حمایت ہے لیکن اہلِ شنکر مانتے ہیں کہ عالمِ خارجی اور عالم کا درمیانی رشتہ ذہنی تغیر (ورتی) سے ممکن ہوتا ہے۔ اور شعورِ منزہ کو صحیح علم یا پرما مان لیا جائے۔ تب اس کا معروض یا جو اس کے ذریعے روشن ہوتا ہے۔ لازمی طور پر صحیح علم ہوگا۔ اور اس لئے یہ علمِ باطل کا محل نہیں ہو سکتا۔ اگر شعورِ منزہ علمِ باطل ہو۔ تب یہ صاف طور پر علمِ باطل کی بنیاد نہیں ہو سکتا اور صرف یہ امرِ واقعہ کہ بعض معلومہ تعلقات مثلاً ارتباط اور عرض لاینفک علم اور اس کے معروض کے درمیان نہیں پائے جاتے۔ یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ ان کا تعلق ضرور ہی ایک تعلقِ موہوم ہوگا۔ کیونکہ ان کے درمیان دوسری قسم کے تعلقات بھی موجود ہو سکتے ہیں۔ علم اور معلوم کو ہی بذاتِ خود ایک بے مثال رشتہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ تمام تعلقات اس لئے باطل ہیں کہ وہ ایک جھوٹی کائنات کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ کیونکہ کائنات کو اس لئے باطل خیال کیا جاتا ہے، کہ اس کے رشتے باطل ہیں اور اس طرح استدلال دوری لازم آئے گا۔ نیز یہ اعتراض کہ اگر رشتوں کو رشتہ رکھنے والی چیزوں کے درمیان ذریعۂ ربط مانا جائے۔ تب رشتہ رکھنے والی اشیا کے ساتھ رشتے کا رشتہ قائم کرنے کے لئے مزید رشتوں کی ضرورت ہوگی اور اس کا نتیجہ غیر محدود رجعت ہوگا۔ نیز یہ اعتراض کہ رشتے رشتے رکھنے والی اشیا کے ساتھ ایک نہیں۔ تب رشتے بے سود ہوں گے۔ بے معنی ہے۔ تعلقاتِ موہومہ کے بارے میں بھی یہی اعتراضات پیدا ہوں گے۔ اگر یہ کہا جائے۔ چونکہ تمام رشتے موہوم ہیں

مذکورۂ بالا اعتراضات عائد ہی نہیں ہوتے۔ تب یہ کہا جا سکتا ہے۔ اگر تعلقات کے سلسلے کو الٹ دیا جائے۔ تب صراحی کو مایا کی پیدائش خیال کرنے کی بجائے مایا کو ہی صراحی کا ظہور خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے نہ صرف اہل شنکر بلکہ بودھ لوگوں کو بھی رشتوں کی صفت ترتیب ماننی پڑتی ہے۔ نظریۂ نمبارک کے مطابق تو تمام رشتوں کو حقیقی خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ سب خدا کی طاقت کے ظواہر کے مختلف انداز ہوتے ہیں اور پھر بھی اگر رشتوں کی موجودگی سے انکار بھی کر دیا جائے۔ تب ذات ابزدی کو یہ اور وہ کے طور پر بیان نہیں کر سکتے۔

ج) اگیان کے بارے میں شنکر کے نظریے کی تردید

اگیان کی تعریف یوں کی گئی ہے۔ کہ وہ ایک بے آغاز مثبت ہستی ہے۔ جو علم سے مٹ سکتی ہے۔ یہ تعریف بے سود ہے۔ کیونکہ یہ اُس جہالت پر جو ایک معمولی شے کو اس کے مدرک ہونے سے پہلے چھپائے رکھتی ہے۔ صادق نہیں آتی۔ نہ ہی اگیان کا اطلاق اُس جہالت پر ہو سکتا ہے۔ جو کسی شے کی نفی کے متعلق ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ مثبت فطرت رکھتا ہے۔ نیز اس جہالت کی صورت میں جو اس لغت میں پائی جاتی ہے جس نے برہم گیان حاصل کر لیا ہے۔ گیان کے حصول پر بھی اگیان موجود رہتا ہے۔ اس لئے اگیان کی یہ تعریف کہ وہ گیان سے مٹ جاتا ہے۔ درست نہیں ہے۔ جب ہم بلّور میں انعکاس کے ذریعے لال رنگ کو دیکھتے ہیں۔ تب سفید بلّور کو لال رنگ کا دیکھنے کی جہالت تب بھی قایم رہتی ہے۔ اور جب یہ معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ لال رنگ کا دھوکا بوجہ انعکاس ہو رہا ہے تب بھی علم کے ذریعے جہالت دُور نہیں ہوتی۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ اگیان کو جو دوش (نقص) سے پیدا ہوتا ہے بے آغاز خیال کیا جائے۔ نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ جملہ اشیا (سوائے نفی کے) جو بے آغاز ہیں ساروواح کی مانند ابدی ہوتی ہیں اور یہ ایک عجیب سا مفروضہ ہے۔ کہ اگیان نام کی ایک ایسی ہستی موجود ہے۔ جو بے آغاز ہے اور پھر قابل فنا ہے۔ پھر اگیان کے متعلق یہ

باب ۲۱

کہا جاتا ہے کہ وہ ہستی اور نیستی دونوں سے ہی مختلف ہے۔ اور اس پر بھی اس کی تعریف بطور ایک مثبت ہستی کے کی گئی ہے۔ یہ خیال کرنا بھی مشکل ہے، کہ چونکہ منفی ہستیوں کو اگیان کے نتائج بتلایا جاتا ہے کس طرح خود اگیان ایک مثبت ہستی ہو سکتا ہے۔ مزید براں اس غلطی یا دھوکے کو جو علم نہ ہونے کے سبب وقوع میں آتا ہے۔ ایک منفی شے ماننا پڑتا ہے۔ لیکن چونکہ وہ ایک دھوکا ہے اس لئے اسے اگیان کا ایک نتیجہ خیال کرنا پڑتا ہے۔

اس نام نہاد ادراک میں کہ "میں جاہل ہوں"۔ اگیان کی ہستی کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ یہ منزہ برہم تو ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ تب تو برہم کو غیر منزہ خیال کرنا پڑے گا اور یہ بذاتِ خود ایک مثبت علم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہی امر تو ثبوت چاہتا ہے۔ نیز اگر اگیان کو ثابت کرنے کے لئے گیان یا علم کا سہارا لینا پڑے اور اگر علم کے اثبات کے لیے اگیان کا سہارا مطلوب ہو، تب اس کا نتیجہ استدلالِ دوری ہوگا۔ یہ انانیت کی بنیاد (اہم ارتھ) بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ تو خود اگیان کی پیدائش ہونے سے اگیان کے ادراک کے مقدمہ کے طور پر بھی ہستی نہیں رکھ سکتی۔ خود انانیت کو بھی بطور جہالت کے نہیں جانا جا سکتا کیونکہ یہ خود جہالت کی پیدائش ہے انانیت کو کبھی جہالت کا ہم معنیٰ خیال نہیں کیا جاتا۔ اس لئے یہ اس مفروضے کے اثبات کا ذریعہ نہیں ہے۔ کہ جہالت جوہر یا عرض کے طور ایک مثبت ہستی مدرک ہوتی ہے۔ پس جہالت علم کی عدم موجودیت کے سوا کچھ نہیں ہے (گیان ابھاو) اور مقلدین شنکر کو اس امر کا اقرار کرنا چاہیئے کیونکہ اس تجربے کی صحت ماننی ہوگی کہ "میں نہیں جانتا کہ تم کیا کہہ رہے ہو"۔ جو علم کی عدم موجودیت کا اشارہ دیتا ہے اور اس بات کو مقلدین شنکر بھی دوسرے حالات میں مانا کرتے ہیں، اور اس بات کا کوئی بھی ثبوت نہیں ہے، کہ جن حالات کی طرف یہاں اشارہ دیا گیا ہے وہ علم کی عدم موجودیت کی مثالوں سے مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ نیز اگر اگیان کو کسی شے کو چھپانے والا خیال کیا جائے۔ تب بالواسطہ علم کی حالت میں (پروکش ورتی) جس میں مقلدین شنکر کے نظریے کے مطابق ورتی یا ذہنی حالت اگیان کے پردے کو دور نہیں کرتی) ہمیں اس امر کا احساس ہونا چاہیئے۔ کہ ہم اپنے بالواسطہ علم کے معروض سے ناواقف ہیں۔ کیونکہ یہاں گیان کا پردہ بنا رہتا ہے[1]۔ مزید براں جہالت

[1] پرکش مگری و بر صفحہ ۷۶۔

کے مفروضۂ ادراک کو تمام صورتوں کے علم کی عدم موجودیت کے ادراک کے طور پر توضیح کی جا سکتی ہے۔ اس طریق سے مکند اگیان اور وھو کے کے متعلقہ قیاسات پران کے مختلف پہلوؤں میں نکتہ چینی کرتا ہے۔ لیکن چونکہ ان منطقیانہ تردیدات میں جس طریق مناظرہ کی تقلید کی گئی ہے۔ وہ درحقیقت وہی کا وہی ہے۔ جسے وینکٹ ناتھ اور ویاس تیرتھ نے استعمال کیا ہے۔ اور چونکہ ان پر تفصیل کے ساتھ بحث کی جا چکی ہے اس لئے مکند کے طریق بحث کے مفصل مطالعے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

پرمانوں کے متعلق مادھو مکند کی رائے

نمبارک کے پیروکار مندرجۂ ذیل آٹھ پرمانوں میں سے صرف تین پرمانوں (ادراک۔ انتاج اور شبد پرمان) کو مانتے ہیں۔ ادراک (پرتیکش)۔ انتاج (انومان) مشابہت (اُپمان) نقلی ثبوت (شبد پرمان) نتیجہ (ارتھاپتی) عدم ادراک (انوپلبدھی)۔ اعلیٰ میں ادنےٰ کی شمولیت جیسے سو میں دس کا شامل ہونا (سمبھو) روایت (ایتھیہ) ادراک دو طرح کا ہوتا ہے اندرونی اور بیرونی، بیرونی ادراک حواس خمسہ کے مطابق پانچ قسم کا ہوتا ہے۔ ذہنی ادراک جسے ادراک باطنی بھی کہا جاتا ہے۔ دو طرح کا ہے معمولی (لوکک) اور برتر (الوکک) سکھ اور دکھ کا ادراک معمولی اندرونی ادراک کی مثال پیش کرتا ہے۔ جبکہ آتما اور پرماتما کی ماہیت اور ان کی صفات کا ادراک برتر قسم کا اندرونی ادراک ہے۔ اس قسم کا ادراک بھی دو قسم کا ہوتا ہے ایک تو وہ جو کسی ہستی کے دھیان سے نمودار ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو الہامی عبارات پر دھیان لگانے سے پیدا ہوتا ہے۔ اور شاستروں کا یہ حوالہ کہ انتہائی حقیقت کو ذہن سے نہیں جانا جا سکتا یا تو یہ معنی رکھتا ہے کہ انتہائی حقیقت کو پورے طور پر نہیں چاہا جا سکتا یا جب تک کہ ذہن مرشد کی ہدایت یا صحیح میلانات کے بننے سے تربیت یافتہ نہ ہو۔ وہ برترین حقایق کی جھلک پانے کے قابل نہیں ہوتا علم انفرادی ارواح کی ایک بے آغاز۔ ابدی اور ساری کل خاصیت ہے۔ لیکن ہماری موجودہ حالتِ قید میں ہمارا علم اس چراغ کی مانند ہے جو ایک کمرے کے اندر

باب ۲۶ بند رہکر سکڑی ہوئی حالت میں ہو۔ ٹھیک جس طرح صراحی میں رکھے ہوئے چراغ کی کرنیں سوراخ کی راہ سے کمرے میں جا سکتی ہیں۔ اور کمرے کے دروازے سے نکل کر بیرونی اشیا کو جگمگانے لگتی ہیں۔ اسی طرح جو علم ہر ایک فرد کے اندر موجود ہے ذہنی تبدیلی کے ذریعے جو اس تک پہنچ سکتا ہے اور پھر حواس کی تبدیلی کے ذریعے خارجی شے تک پہنچ کر اسے روشن کرتا ہوا معروض اور علم دونوں کو ہی منور کر سکتا ہے۔ وہ

۶۲۷ اگیان جو کسی شے کا علم ہونے پر ختم ہو جاتا ہے وہ سکڑاؤ کی حالت کا جزوی خاتمہ ہے۔ جو علم کی شعلہ زنی میں منتج ہوتا ہے اس فقرے کے کہ علم ایک معروض رکھتا ہے یہ معنی ہیں۔ کہ علم ایک خاص صورت اختیار کر کے اسے روشن کرتا ہے۔ اشیا جیسی کہ ہیں ویسی ہی رہتی ہیں مگر وہ علم کے تعلق میں آکر نمودار ہوتی ہیں اور اس کے بغیر عدم ظہور کی حالت میں رہتی ہیں۔ باطنی ادراک کی حالت میں حواس خارجیہ کا عمل درکار نہیں ہوتا اور اس طرح سکھ دکھ من سے براہ راست جانے جاتے ہیں خود آگاہی یا ادراکِ ذات ہیں چونکہ آتما بذات خود منور ہے۔ ذہن کا آتما کی طرف مڑنا سکڑاؤ کی حالت کو دور کر کے آتما کی ذات کو روشن کرتا ہے۔ اس طرح خدا کو اس کی رحمت سے اور ذہن کی حالتِ مراقبہ کے ذریعے روکاوٹ کو دور کرنے پر جانا جا سکتا ہے۔[۱]

انتاج میں مقدمۂ صغرٰے (پکش) کے اندر ہیتو (دلیل) کا وجود جو مقدمۂ کبرٰے (سادھیہ) جسے دوسرے الفاظ میں پرامرش کہا جاتا ہے اس کے ساتھ لزوم (ویاپتی) رکھتا ہو تو اس کو انتاجی عمل (انومان) خیال کیا جاتا ہے۔ اور اس سے نتیجہ نکلتا ہے (جیسے پہاڑی میں آگ ہے) یہاں دو طرح کا انتاج تسلیم کیا گیا ہے ایک تو خود کو یقین دلانے کے لئے۔ دوسرا اوروں کو قائل کرنے کے لئے۔ اور موخر الذکر حالت میں صرف تین قضایا یعنی دعوے (پرتگیا)۔ دلیل (ہیتو) اور مثال (اداہرن) کو ضروری سمجھا جاتا ہے۔ تین قسم کا انومان مانا گیا ہے۔ کیولا نوائی۔ (صرف مثبت مثالوں سے استدلال جہاں کہ منفی مثلاً ناممکن الحصول ہوں) کیول ویتریکی (صرف منفی مثلاً سے استدلال۔ جہاں مثبت مثلاً ممکن الحصول نہ ہوں) انوے ویتریکی (مثبت اور منفی ہر دو قسم

۱۔ پرویکش گری وجے۔ صفحات ۲۰۳۔ ۲۰۴۔

باب ۲۱

کی امثلہ سے استدلال) اس لزوم (ویاپتی) کے علاوہ جو مذکورہُ بالا سہ گانہ طریقوں سے نمودار ہوتی ہے۔ شاستروں کے بیانات بھی لزوم کی امثلہ میں شمار ہوتے ہیں۔ چنانچہ شاستروں کا ایک جملہ مندرجۂ ذیل مطلب کا ہے: آتما غیر فانی ہے اور کبھی اپنی ذاتی صفات کو نہیں کھوتا۔ اس جملے کو بھی ایک لزوم (ویاپتی) مانا جاتا ہے جس سے برہم کی مانند روح کے غیر فانی ہونے کا نتیجہ نکالا جا سکتا ہے[1]۔ انتاج (انومان) کے بارے میں نمبارک کی تعلیم میں اور کوئی قابل ذکر بات نہیں ہے۔

علم مشابہت کو ایک جداگانہ پرمان اُپمان سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ احساس مشابہت (سادرشیہ) اور اک یا شاستروں کے بیان کے ذریعے ممکن ہے۔ ۴۲۸ چنانچہ انسان چہرے اور چاند میں مشابہت دیکھ سکتا ہے یا شاستروں کے مطالعے سے آتما اور برہم اپنی فطرت میں مشابہ ہیں۔ اس مشابہت کو سمجھ لیتا ہے اور اس شاستر کو ایک انومان میں مثال یا توضیح کے قضیے کے اندر شامل کیا جا سکتا ہے اور جس سے کسی شے کی نفی یا نیستی کی اطلاع حاصل ہوا سے بھی پرمان (انوپلبدھی) خیال کیا جا سکتا ہے۔ یہ پرمان چار قسم کا ہے وہ نفی جو پیدائش سے پہلے ہو۔ پراگ ابھاؤ۔ ایک ہستی کا دوسری ہستی میں نہ ہونا۔ یعنی نفی بطور غیریت کے انیونیا بھاو، تیسری قسم کسی شے کے نہ رہنے اور مٹ جانے کی نفی دھونس ابھاو اور چوتھی قسم کسی شے کا کبھی نہ ہونا۔ لیکن انوپلبدھی کو جداگانہ پرمان ماننا غیر ضروری ہے کیونکہ نظام نمبارک میں نفی کو ایک جداگانہ مقولہ تسلیم نہیں کیا گیا۔ نفی کا ادراک اس کے سوا کچھ نہیں ہے، کہ اس میں نفی کے معروض کے محل کو اس کے عدم تعلق میں دیکھا جاتا ہے۔ صراحی کی نفی متقدم مٹی کے ڈھیلے کے سوا کچھ نہیں ہے اور صراحی کا دھونس ابھاو (نفی بعد از ظہور) صراحی کے ٹوٹے پھوٹے ٹکڑوں کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ اور انیونیہ ابھاو (نفی غیریت) اس ہستی کا نام ہے جو کسی دوسری ہستی کے غیر کے طور پر مدرک ہوتی ہے۔ اور کسی زمانے میں بھی موجود نہ ہونا نفی کے محل کے سوا کچھ نہیں۔ پس اس نفی کے پرمان کو ادراک میں شامل کیا جا سکتا ہے اور نتیجے یا کنایے کے پرمان کو معقولیت کے ساتھ انومان کی ایک قسم خیال

[1] پرویکش گری وجر۔ صفحات ۲۱۰ ۔

باب ۲۷ کیا جاسکتا ہے اور شبھو پرمان کو بھی معقولیت کے ساتھ استدلال کا ایک استخراجی جزو خیال کر سکتے ہیں۔

مقلدین نمبارک اہل شنکر کی مانند پرمانوں کا بذاتِ خود صحیح ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ بذاتِ خود صحیح ہونے (سوتنتو) کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ یہ امر واقعہ کہ جو کسی نقص کی عدم موجودگی میں مبادی تعلم کا اجتماع ایک ایسا تعلم پیدا کرتا ہے۔ جو اس کی نوعیت کو ہو بہو ظاہر کرتا ہے۔[1] جس طرح آنکھ جب کسی رنگین شئے کو دیکھتی ہے تو اس کے ساتھ تلازم رکھنے والے رنگوں اور صورتوں کو بھی دیکھا کرتی ہے۔ اس طرح یہ پرمان کسی شے کے تعلم کے ساتھ اس تعلم کی صحت کا بھی یقین دلاتا ہے۔ مگر ذاتِ ایزدی کو صرف شاستروں کی عبارات سے ہی ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ان عبارات کی معنی خیز طاقتیں خود ذاتِ باری سے براہ راست نمودار ہوتی ہیں۔ دراصل نفوسِ انفرادی کے تمام قوائے خدا سے ہی حاصل ہوتے ہیں لیکن انسانی ذہن کے نقائص سے ملوث ہونے کے باعث اسے ظاہر نہیں کر سکتے۔ اہل میماسا کا یہ خیال غلط ہے کہ ویدوں کے تمام حصص میں صرف ویدک فرائض کے متعلق احکامات ہی پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ اعمال کے نتائج بالآخر برہم کو جاننے کی خواہش پیدا کر کے اس کے ذریعے نجات کے لئے قابلیت کو پیدا کرتے ہیں۔ پس اس نقطۂ نگاہ سے تمام فرائض کی بجا آوری کا آخری نشانہ حصولِ نجات ہے۔ جس شخص نے برہم کا کشف حاصل کر لیا ہے۔ اس کے لئے فرائض کی ادائی کوئی معنی نہیں رکھتی۔ کیونکہ برہم گیان ہی تمام اعمال کا آخری ثمرہ ہے۔ جس طرح مختلف اقسام کے بیج بوئے جاسکتے ہیں۔ لیکن اگر بارش نہ ہو۔ تب یہ مختلف قسم کے بیج مختلف قسم کے درخت پیدا نہیں کر سکتے اسی طرح اعمال بذاتِ خود اور خود بخود پھلوں کو پیدا نہیں کر سکتے۔ صرف رحمتِ ایزدی کی بدولت ہی اعمال اپنے مخصوص پھل لایا کرتے ہیں۔ اسی طرح اگرچہ ضروری فرائض تذکیۂ قلب اور خواہش نجات کی پیدائش کے لئے مطلوب ہوتے ہیں۔ مگر وہ بذاتِ خود آخری نشانہ نہیں سمجھے جاسکتے۔ آخری مقاصد سچے گیان کے لئے خواہش پیدا کرنا اور انتہائی وصالِ باری ہیں۔

---

[1] پرکیش نگری وجر۔ ص۔ ۲۵۴۔

باب ۲۱

رامانج اور بھاسکر کے خیالات کی تنقید

رامانج اور اس کے مقلدین کا نظریہ یہ ہے۔ کہ ارواح اور غیر ذی حیات دنیا خدا کے ساتھ اس کی صفات کے طور پر مربوط ہیں۔ صفات (وِشیش) کا کام یہی ہے۔ کہ وہ اپنی موجودگی سے ایک شے کو دیگر مشابہ اشیا سے تمیز کرتی ہیں۔ چنانچہ جب ہم کہتے ہیں "رام جو دشرتھ کا لڑکا ہے" "تب" دشرتھ کے لڑکے" کی صفت رام کو دوسرے دو راموں بلرام اور پرشورام سے تمیز کرتی ہے۔ لیکن انفرادی ارواح اور غیر ذی حیات دنیا کو برہم کی صفات بتلانے سے کوئی ایسا مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ صفات برہم کو اپنی قسم کے کسی دیگر شخص سے تمیز نہیں کرتیں۔ کیونکہ مقلدینِ رامانج بھی ذی شعور ارواح۔ بے شعور دنیا اور ان دونوں پر حکمران خدا کے سوا کسی اور مقولے کو تسلیم نہیں کرتے چونکہ برہم کو تمیز کرنے کے لیے کوئی دوسری شے ہی موجود نہیں ہے۔ ارواح اور مادے کا تصور بھی بطور صفات ممیزہ کے بے سود معلوم ہوتا ہے۔ صفات کا دوسرا کام یہ ہے۔ کہ وہ جس جوہر سے تعلق رکھتی ہیں۔ وہ ان کی بدولت بہتر طور پر جانا جاتا ہے۔ صفات ایزدی کے طور پر ارواح اور مادے کا علم اسے بہتر طور پر جاننے میں ذرا معاون نہیں ہو سکتا۔

۴۳۰

پھر دیکھیے اگر خدا ارواح اور مادے سے تعلق رکھتا ہے۔ تب وہ اس نقائص سے بھی تعلق رکھتا ہے یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ آیا برہم جس کے اندر ارواح اور مادہ ہستی رکھتے ہیں بے صفت ہے یا باصفت، صورت اول میں رامانجیوں کو اہل شنکر کی مانند۔ ایک لاصفات ہستی کا وجود ماننا پڑے گا اور برہم کے اندر ایک ایسے جزو کا بھی اقرار کرنا پڑے گا جو لاصفات ہستی کے طور پر بذاتِ خود موجود ہے اگر برہم اپنے جزو ہو۔ ایک میں لاصفات اور دوسرے جزو میں باصفات ہو۔ تب وہ صرف اپنے بعض اجزا میں جزدی طور پر علیم کل ہوگا۔ نیز اگر برہم کی منزہ اور لاتعلق ذات کو علیم کل مانا جائے۔ تب ایک برہم تو علم مطلق کے ساتھ تعلق رکھنے والا ہوگا اور دوسرا مادہ اور روح

باب ۲۰ کے ساتھ مربوط ہوگا اور مشروط وحدتِ وجود کا مسئلہ غلط ثابت ہوگا۔ چونکہ برہم کی ذات منزہ ارواح اور مادے سے باہر ہے۔ تب ان دونوں کا کوئی اندرونی ناظم نہ ہونے کے باعث یہ خدا سے آزاد ہوں گے۔ اس نظریے کے مطابق خدا اپنے بعض اجزا میں اعلیٰ ترین اور پاکیزہ ترین صفات کے ساتھ تعلق رکھے گا اور اپنے دوسرے اجزا میں نامکمل ارواح اور عالم مادی کی صفات سے آلودہ ہوگا۔ دوسری صورت میں یعنی اگر ارواح اور مادے سے تعلق رکھنے والا برہم وہ انتہائی حقیقت ہو جو مادہ اور ارواح کے ساتھ متصف ہے۔ تب وہ ایک کی بجائے دو اجزائے ترکیبی رکھے گا اور بطریق سابق وہ پاک اور ناپاک صفاتِ متباینہ سے تلازم رکھنے والا ہوگا۔ نیز اگر خدا کو ایک وحدتِ مرکب مانا جائے۔ اور مادہ اور ارواح جو باہمی طور پر متمیز اور مختلف خیال کیے جاتے ہیں اگر اس کے اجزائے ترکیبی مانے جائیں اگرچہ وہ اپنی ذات میں ان سے مختلف ہے۔ تب یہ بات خیال میں لانی مشکل ہوگی۔ کہ ان حالات میں وہ اجزائے ترکیبی کیونکر بیک وقت خدا کے ساتھ ایک اور پھر بھی اس سے مختلف ہو سکتے ہیں[1]۔

نمبارک کے نظریے کی رو سے شری کرشن مالک (پربھو) اور انتہائی برہم (حقیقت) ہے اور وہ اس دنیا کا سہارا ہے۔ جو ارواح اور مادے سے مرکب ہے اور جو اس سے پیدا ہو کر اسی کے تابع ہیں اور ایک منحصر ہستی رکھتے ہیں۔ جو اشیا ماتحت ہستی (پرتنتر ستو) رکھنے والی نہیں وہ دو قسم کی ہیں ایک تو ارواح جو اگرچہ جنم مرن میں سے گذرتی ہیں مگر اپنی ذات میں ابدی ہیں۔ دوسری قسم کی شے مادہ ہے۔ جو اس جسمانی بناوٹ کا مسالا ہے جو انھیں سہارا دیتی ہے۔ جن شاستروں میں دوئی کی تعلیم دیگئی ہے۔ وہ اس دوئی کی طرف اشارہ دیتے ہیں۔ جو برہم جو ایک بذاتِ خود قایم حقیقتِ واحد ہے اور ارواح اور مادہ جو منحصر ہستی رکھتے ہیں۔ ان کے درمیان پائی جاتی ہے۔ اور وہ عبارات جو دوئی سے منکر ہیں۔ اس انتہائی حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ جو ایسی غیر منحصر ہستی رکھتی ہے جو ہر ایک قسم کی ہستیوں کا محل مشترکہ ہے اور شاستروں کی جو عبارات منفی طریق سے نیتی نیتی کہکر برہم کی طرف اشارہ دیتی ہیں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ کس طرح برہم دیگر تمام

[1] پرکش گرکا دھو۔ ص۔ ۲۴۴۔

باب ۲۱

اشیا سے مختلف ہے یا بالفاظ دیگر برہم کی طرح مادہ اور ارواح سے جو شرائط مادی سے مشروط ہیں۔ مختلف ہے۔ پس اسی طرح برہم وہ ہستی مطلق ہے۔ جو تمام نیک اور شریفانہ صفات کا گھر ہے اور ان تمام ہستیوں سے مختلف ہے۔ جو منحصر وجود رکھتی ہیں جیساکہ پہلے بتلایا گیا ہے۔ موحدانہ عبارات یہ ظاہر کرتی ہیں۔ کہ مادی دنیا اور لاتعداد ارواح منحصر وجود رکھنے کے باعث برہم سے الگ ہستی نہیں رکھ سکتے اور ان معنوں میں اس کے ساتھ واحد ہیں نیز ان کی ہستی کا جوہر بھی برہم میں ہے (بر ہماتمتّو) جو ان سب جزو کل میں نفوذ کیے ہوئے ہے۔ اسی پر ان کا سہارا اور اسی میں ان کی بُود ہے۔ اور وہ ہمیشہ اسی کے مقبوض اور تابع رہتے ہیں۔ جس طرح تمام انفرادی اشیا طرحی پتھر وغیرہ کے متعلق کہا جا سکتا ہے، کہ ان سب کے جزو کل میں ان کے مادی ہونے کے باعث ان میں مادیت (درویتو) سرایت کیے ہوئے ہے۔ اسی طرح ارواح اور مادے کو اس سچائی کی بنا پر برہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ ان میں برہم ان کی اندرونی ہستی کے طور پر نفوذ کیے ہوئے ہے۔ لیکن جس طرح ان انفرادی اشیا میں سے کسی ایک کو بھی بذاتِ خود مادیت نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح ارواح اور مادے کو بھی برہم کے ساتھ ایک نہیں کہا جا سکتا۔

مقلدین بھاسکر کا یہ دعویٰ غلط ہے۔ کہ انفرادی ارواح اسی حد تک باطل ہیں جہاں تک کہ وہ پاک برہم پر اُپادھی (تحدید) لگنے کے باعث نمود بے بُود رکھتی ہیں۔ اُن شرائط (اُپادھیوں) کی ماہیّت کو سمجھنا ممکن نہیں۔ جو برہم پر عاید ہوتی ہیں۔ اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ ذراتی فرد برہم پر ان شرائط کے عاید ہونے سے ظہور میں آتا ہے۔ جس کی وجہ سے برہم بحیثیت کلی انفرادی روح معلوم ہونے لگتا ہے۔ یا جس کے باعث برہم ٹکڑے ٹکڑے ہو کر انفرادی روح یا شرائط سے مشروط طور پر برہم معلوم ہوتا ہے یا خود شرائط ہی فرد کے طور پر نظر آتی ہیں۔ برہم متجانس الاجزا اور لاتغیر ہونے کے سبب ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اگر ایسا ہو بھی سکتا۔ تب بھی انفرادی ارواح اس تفرقے کے نتائج ہونے کے باعث زمانے میں آغاز رکھتی ہوئی ابدی نہ ہوتیں اور یہ بات تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ اس نظریے کی رُو سے برہم اتنے ہی اجزا میں متفرق ہو گا جتنی کہ ارواح موجود ہیں۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ شرائط سے

۴۳۲

باب مشروط اجزائے برہم انفرادی ارواح معلوم ہوتے ہیں۔ تب برہم ان تمام حالات کے نقائص سے متاثر ہوگا۔ جو اسے انفرادی ارواح کی پیدائش کے لئے اجزا میں بدل سکتے ہیں۔ مزید براں حالات کی تغیر پذیر فطرت کے باعث روحوں کی فطرت مختلف ہوگی اور اس طرح پر وہ خود بخود مقید اور آزاد ہونے کے قابل ہوں گی۔ اگر حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ برہم بھی متغیر ہوتا ہو۔ تب برہم کو بے اجزا یا ساری کل کہنا غلط ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ برہم اپنی کلیت میں ہی شرائط سے مشروط ہوجاتا ہے۔ تب ایک پہلو پر تو کوئی پاک اور برتر برہم نہ ہوگا اور دوسرے پہلو پر جملہ اجسام میں ایک ہی آتما ہوگا۔ نیز اگر افراد کو برہم سے بالکل ہی مختلف خیال کیا جائے۔ تب یہ دعویٰ کہ وہ برہم کے مشروط ہونے سے نمودار ہوتے ہیں۔ ترک کرنا پڑے گا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ خود شرائط ہی افراد ہیں۔ تب یہ نظریہ چارواکوں کی مانند مادہ پرستی کا ہوگا۔ یہ نہیں کہا جاسکتا۔ کہ شرائط برہم کی فطری صفات مثلاً علم مطلق وغیرہ کو ہی ڈھانکتی ہیں۔ کیونکہ یہ صفات ذاتی ہونے کے باعث رفع نہیں کیجاسکتیں، نیز اس بارے میں سوالات اٹھ سکتے ہیں، کہ برہم کی یہ ذاتی صفات برہم سے مختلف ہیں یا نہیں، یا کیا یہ اختلاف در وحدت کا معاملہ ہے۔ وہ برہم سے مطلقاً مختلف ہو نہیں سکتیں کیونکہ اس کے معنی تو اقرار ثنویت ہوں گے۔ اور نہ ہی وہ برہم کے ساتھ ایک ہوسکتی ہیں۔ کیونکہ

۴۳۴ اس حالت میں وہ برہم کی صفات نہ ہوں گی۔ اگر یہ اس کی اپنی ذات ہو۔ تب یہ چھپائی نہیں جاسکتی۔ کیونکہ اس صورت میں برہم اپنا تمام علم مطلق کھو بیٹھے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ وحدت میں اختلاف کا معاملہ ہے۔ تب اس کے معنی مذہب بھاسکر کی قبولیت ہوں گے۔

مزید براں اگر یہ کہا جائے کہ علم مطلق وغیرہ نام نہاد صفاتِ ذاتی بھی شرائط کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ تب یہ سوال ہوسکتا ہے۔ کہ یہ شرائط برہم سے مختلف ہیں یا اس کے ساتھ ایک ہیں۔ دوسری صورت میں ان کے اندر اس امر کی قابلیت ہی نہ ہوگی۔ کہ برہم میں کثرت پیدا کریں۔ پہلی صورت میں یہ پوچھا جاسکتا ہے، کہ آیا وہ خود بخود ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ یا کسی اور ہستی یا برہم کے ذریعے؟ پہلے نظریے پر تو خود سری کا اعتراض ہوسکتا ہے۔ اور دوسری صورت میں لامحدود دور لازم ہوگا۔ تیسری حالت میں استدلال دوری عاید ہوگا۔

باب ۲

مزید براں اس نظریے میں برہم کے ابدی ہونے کے باعث اس کی حرکت پذیری بھی ابدی ہوگی اور کسی وقت بھی عمل شرائط بند نہ ہو سکنے سے نجات محال ہوگی۔ شرائط کو باطل۔ غیر حقیقی اور غیر موجود نہیں کہہ سکتے۔ ورنہ اس کے معنی مسلک نمبارک کی قبولیت ہوں گے[۱]
علاوہ ازیں یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ آیا شرائط کا عاید ہونا بعض اسباب پر منحصر ہے یا وہ بلا سبب عمل پذیر ہوتی ہیں۔ پہلی صورت میں لامحدود دَور لازم آتا ہے۔ اور دوسری حالت میں نجات یافتہ ارواح بھی پھر مقید ہو سکتی ہیں۔ نیز یہ سوال بھی ہو سکتا ہے کہ آیا علم مطلق وغیرہ صفات جو برہم سے تعلق رکھتی ہیں۔ سارے برہم میں سرایت کئے ہوتی ہیں یا اس کے خاص خاص اجزا سے متعلق ہوتی ہیں۔ پہلے نظریے میں اگر برہم کی صفات کلی طور پر ڈھنک جائیں تب تو نجات کا امکان ہی نہیں رہتا اور سارے شعور پر جہالت چھا جانے کے باعث بالکل ہی تاریکی یا اندھا پن ہوگا دوسرے نظریے کی رو سے برہم کا علم مطلق صرف اس کی ایک صفت یا جزو ہونے سے برہم کی بہ ہیئت مجموعی کوئی اہمیت نہیں رہ جاتی بھاسکر کے طریق کی پیروی کرتے ہوئے۔ یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا نجات یافتہ ارواح جداگانہ ہستی رکھتی ہیں یا نہیں۔ اگر پہلی بات مانی جائے اور اگر شرائط کے منہدم ہونے پر بھی انفرادی روح اپنی جداگانہ ہستی کو برقرار رکھتی ہے۔ تب اس خیال کو خیرباد کہنا پڑے گا۔ کہ اختلافات شرائط کے سبب پیدا ہوا کرتے ہیں۔ اگر بحالت نجات ارواح کی خصوصیت برقرار نہیں رہتی۔ تب نوان کی اصل روح ختم ہو جاتی ہے اور یہ بات شنکر کے مسئلۂ مایا سے ملتی جلتی ہوگی جس کی رو سے مانا جاتا ہے، کہ خدا اور ارواح دونوں کی ذات غیر فانی ہے۔

۴۳۴

یہ فرض کرنا غلط ہے، کہ افراد وہ اجزا ہیں جن سے برہم بنتا ہے۔ کیونکہ اجزا سے مرکب ہونے کی حالت میں برہم خود فانی ثابت ہوگا۔ جب شاستر دنیا اور ارواح کو برہم کے اجزا بتلایا کرتے ہیں۔ تب ان کی تاکید زیادہ تر اس بات پر ہوا کرتی ہے، کہ برہم غیر محدود ہے اور دنیا اس کے مقابلے میں بہت ہی صغیر ہے۔ یہ خیال کرنا بھی مشکل ہے۔ کہ کس طرح نفوس یا انتہ کرن برہم کو محدود کرنے والی شرائط کے طور پر عمل کر سکتے ہیں۔

۱۔ پریکش گری وجر۔ ص۔ ۳۵۸۔

باب ۱۲ برہم ان نام نہاد شرائط کو اپنی ذات کی کانٹ چھانٹ کرنے کی اجازت ہی کیونکر دے سکتا ہے؟ وہ انفرادی ارواح کی پیدائش کے لئے یہ شرائط پیدا نہ کر سکتا تھا۔ کیونکہ ان شرائط کے وجود میں آنے سے پہلے یہ ارواح موجود نہ تھیں۔ پس بھاسکر کا یہ عقیدہ کہ برہم کی وحدت اور امتیاز کا تصور ان شرائط کے عمل پذیر ہونے سے پیدا ہوتا ہے بالکل ہی باطل ہے۔

نمبارک کے نظریے کے مطابق برہم اور جیو کے درمیان جو وحدت اور اختلاف موجود ہے۔ وہ قدرتی (سوبھارک) ہے اور شرائط کے باعث (اوپادھک) نہیں جیساکہ بھاسکر خیال کرتا ہے۔ سانپ کا کنڈل لمبے سانپ سے جیساکہ وہ بذات خود مختلف ہوتا ہے لیکن پھر بھی اس کے ساتھ ان معنوں میں ایک ہوتا ہے، کہ کنڈلی ایک معلول ہے وہ سانپ پر جیساکہ وہ ہے منحصر اور اس کا مقبوض ہوتا ہے اور وہ سانپ کی فطرت سے جیسی کہ وہ ہے۔ کوئی جداگانہ وجود نہیں رکھتا۔ یہ کنڈلی سانپ کی طویل صورت میں صرف غیر متفرق حالت میں پایا جاتا ہے مگر دکھلائی نہیں دیتا ہے اور یہ سانپ کے سوا کچھ نہیں جو اس کے ہر جزو میں سرایت کئے ہوئے کلی طور پر اس کا سہارا ہے۔ اسی طرح ارواح اور مادے کی کائنات بھی اپنے ایک پہلو میں برہم کے ساتھ بالکل ہی ایک ہے۔ کیونکہ یہ بالکل اسی کے سہارے موجود ہو کر۔ اسی پر ہی بالکل منحصر اور اپنے ہر جزو میں اسی کے زیر اثر ہے۔ اور اس پر بھی دوسرے اعتبار سے اپنے تمام ظہورات و اعمال مرئی میں اس سے مختلف ہے۔ دوسری مثال جس کے لیے مقلدین نمبارک اسی بات کی توضیح کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ سورج اور اس کی شعاعوں کی ہے جو اس کے ساتھ بیک وقت ایک بھی ہوتی ہیں اور اس سے مختلف بھی دکھائی دیتی ہیں۔

۶۳۵ اس نظریے اور رامانجیوں کے نظریے میں یہ فرق ہے کہ جہاں موخرالذکر یہ خیال کرتے ہیں، کہ ارواح اور مادہ برہم کی ذات کو مشروط کرتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے اس کے ساتھ ایک ہیں۔ مسبوق الذکر نظریہ رکھنے والے اس بات کی تردید کرتے ہیں، کہ ارواح اور مادہ برہم کی ذات میں ایک پائدار تبدیلی پیدا کرتے ہیں۔

حقیقتِ عالم

مقلدین شنکر کہتے ہیں، کہ اگر دنیا جو اپنی ماہیت میں معلول ہے۔ حقیقی ہوتی۔

باب ۲

تب برہم کی معرفت حاصل ہونے پر ردّ نہ ہو سکتی۔ اور اگر یہ موہوم ہوتی تب یہ ہمارے حواس کے روبرو نمودار نہ ہوتی۔ مگر دنیا ہمارے حواس کے سامنے نمودار ہوتی ہے اور ردّ بھی ہو سکتی ہے۔ اس لئے یہ ایک ناقابل تعریف فطرت رکھتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ دنیا باطل ہے۔ لیکن اس طرح ناقابل تعریف ہونے کے معنی کیا؟ اس کے معنی خرگوش کے موہومہ سینگ کی مانند عدم مطلق بھی نہیں ہو سکتے۔ نہ اس کے معنی وجود مطلق کے ہو سکتے ہیں کہ اس کو روح کہا جا سکے۔ لیکن تمام اشیا یا تو موجود ہونی چاہیں یا غیر موجود۔ کیونکہ موجود اور غیر موجود سے مختلف اور کوئی تیسرا معقولہ ہی نہیں ہے۔ یہ کوئی ایسی شئے بھی نہیں ہو سکتی۔ جس کی کوئی تعریف ہی نہ ہو سکے کیونکہ اسے ناقابل تعریف کہنا بھی تو ایک طرح کی تعریف ہے۔ اسے وہ شئے بھی نہیں کہہ سکتے۔ جو نیستی کا محل نہ ہو۔ کیونکہ موہومہ ہستیوں میں بھی یہ بات نہیں پائی جاتی اور برہم بھی جسے موجود سمجھا جاتا ہے۔ اور جو بالکل لاصفات ہے۔ کسی حقیقی ہستی کا محل نہیں ہے۔ کیونکہ بذاتِ خود ہست ہے اور کسی دوسری ہستی کا محل نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہم ظواہر باطلہ کا محل ہے۔ تو یہ بات نام نہاد ناقابل تعریف کے متعلق بھی درست ہو گی۔ برہم کسی ایسی شئے کا محل نہیں ہے۔ جو اس کی مانند ہی درجہ ہستی رکھتی ہو۔ اور نہ ہی اس کی یوں تعریف کیجا سکتی ہے۔ کہ وہ موجود یا غیر موجود کا محل نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی شئے ایسی نہیں ہے۔ جو عدم مطلق کا سہارا ہو۔ موہومہ شئے بھی اپنی نیستی کا محل نہیں ہوا کرتی۔ مزید براں چونکہ برہم اور وہمی شئے دونوں ہی لاصفات ہیں۔ وہ خود ہی اس شئے کا محل خیال کیئے جا سکتے ہیں جو ہست بھی ہے اور نیست بھی۔ اور اسی وجہ وہ خود ہی ناقابل تعریف سمجھے جا سکتے ہیں۔

یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ناقابل تعریف ہونے کے یہ معنی ہیں، کہ اس کے متعلق کوئی بیان نہیں دیا جا سکتا کہ وہ "ایسا ہے" یا "یہ ایسا نہیں"۔ کیونکہ خود برہم کے متعلق ایسا کوئی بھی تسلی بخش بیان نہیں دیا جا سکتا۔ اس طرح برہم اور ناقابلِ تعریف کے درمیان کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ ناقابل تعریف وہ ہے، کہ جس کی ہستی کے متعلق کوئی شہادت نہ دیجا سکے۔ یہی بات برہم کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے۔ کیونکہ برہم کے لاتصوّر جوہر پاک ہونے کے باعث اس کی ہستی کو کسی ثبوت سے ثابت نہیں کر سکتے۔

اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ ناقابل تعریف وہ ہے جو نہ ہست ہے اور نہ نیست۔ تب ان دونوں اصطلاحوں کے معنی ناقابلِ فہم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ہستی کے معنی

باب ۱۲ بطور ایک جماعتی تصور کے "وجود" نہیں ہیں۔ کیونکہ ایسا تصور نہ تو برہم میں موجود ہے اور نہ ظہور عالم میں پایا جاتا ہے۔ ہستی کو علتی تاثیر بھی نہیں کہ سکتے اور نہ وہ شے جو کبھی رد نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی نیستی کی تعریف کیجا سکتی ہے کہ وہ رد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ظہور عالم جو رد ہو سکتا ہے نیست نہیں سمجھا جاتا۔ ہستی اور نیستی کی تعریف بھی کیجا سکتی ہے۔ کہ وہ جو ثابت ہو سکتی ہے اور جو ثابت نہیں ہوتی۔ مزید براں یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ ظہور عالم ان تمام اشیا سے مختلف ہے جنھیں ہست یا نیست کہا جا سکتا ہے کیونکہ اسے ایک عملی حقیقت مانا جاتا ہے (ویو ہارک ستا)۔ اور یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ کسی شے کی فطرت کی تعریف ہست یا نیست کے طور پر ٹھیک طرح نہ کی جا سکے۔ تو وہ بالکل ہی غیر حقیقی ہوگی (اواستو)۔ اگر کسی شے کو بطور ہست یا نیست کے ٹھیک طرح بیان نہ کیا جا سکے۔ تب اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہ غیر حقیقی ہے۔ اودیا کے انتہائی خاتمے کی ماہیت کو نہ ہست کہا جا سکتا ہے اور نہ نیست۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ کہ اودیا کا خاتمہ بھی غیر حقیقی اور ناقابل تعریف ہے۔

اور صرف اسی بیان سے کہ یہ دنیا علم کے ذریعے رد ہو سکتی ہے۔ اس کا بُطلان ثابت نہیں ہوتا۔ یہ فرض کرنا غلط ہے۔ کہ علم صرف جہالت باطلہ کو مٹاتا ہے۔ ۲۷ کیونکہ علم تو اپنی ہی نفی کو مٹا دیتا ہے۔ جو اس کی مانند مافیہ رکھتی ہے کسی ایک شے مثلاً صراحی کا علم کسی دوسری شے کے علم سے دُور ہو جایا کرتا ہے۔ تحت الشعوری ارتسامات (سنسکار) شناخت سے مٹ جاتے ہیں۔ اور دنیوی اشیا کے نقائص کے علم سے الفت دور ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نیک اعمال گناہوں کو مٹا دیتے ہیں۔ زیر بحث معاملے میں بھی فرض کیا جا سکتا ہے۔ کہ صرف برہم گیان نہیں بلکہ اس کی ذات کا مراقبہ ہی دنیا کے متعلق تصورات باطلہ کو دور کرتا ہے۔ اس طرح اگر قید حقیقی بھی ہو۔ تو بھی برہم کی ذات پر مراقبہ کے ذریعے اس کے کٹنے پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا اگر شاستر ایسی تعلیم دیتے ہوں۔ کسی بھی جائز مفروضے سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا۔ کہ جو شے بھی کٹ سکتی ہے یا رفع ہو سکتی ہے وہ ضرور باطل ہوتی ہے اور یہ بات تجربے کی بنا پر معلوم العام ہے کہ جو شے مٹاتی ہے اور جو شے مٹتی ہے وہ دونوں یکساں مرتبۂ ہستی رکھتی ہیں۔ اگر برہم کا عرفان دنیوی نظریے کو مٹا سکتا ہے۔ تب تو وہ نظریہ بھی لازمی طور پر حقیقی اور درست ہوگا۔ چونکہ علم اور معروض علم ایک ہی

مرتبۂ وجود رکھتے ہیں اور نیز وہ محل جس کے اندر نقائص واقع ہوتے ہیں۔ ایک ہی درجہ ہستی کے ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح برہم اور اگیان ایک ہی مرتبۂ ہستی رکھنے سے مساوی طور پر حقیقی ہیں۔

علاوہ بریں جسے اگیان کہا جاتا ہے اگر وہ صرف علم باطل ہے۔ تب جبکہ یہ کشف ذات سے دور بھی ہو چکا ہو۔ اس امر کی کوئی وجہ ہی نہیں۔ کہ وہ جیون مکتی یا سنت پن میں بھی برقرار رہ سکے۔ پس صرف یہ امر واقعہ کہ کوئی شے علم سے دور ہو سکتی ہے۔ اس شے کا بطلان ثابت نہیں کرتا۔ وہ صرف علم کے ساتھ اس کے تضاد کو ظاہر کرتا ہے۔ قید کسی طرح کے علم سے نہیں بلکہ رحمت ایزدی سے دور ہوتا ہے۔[1] صحیح علم کا صرف یہی کام ہے کہ وہ بندھن (قید) کی گانٹھ کاٹنے کے لئے برہم کو اپنی رحمت نازل کرنے کے لیے جگا دے۔

نیز تمام شاستر اس بارے میں ایک زبان ہیں، کہ جو دنیا ہم اپنے اردگرد پاتے ہیں۔ برہم ہی اس کی حفاظت کرتا ہوا اسے برقرار رکھتا ہے۔ اگر دنیا صرف ظہور باطل ہوتی۔ تب یہ کہنا کوئی معنی نہ رکھتا۔ کہ برہم اسے برقرار رکھتا ہے۔ اُسے اس شے کی حفاظت اور برقراری کے لیے راغب نہ کیا جا سکتا۔ جو باطل اور غیر حقیقی ہے۔ اگر خود برہم کو ہی جہالت کے زیر اثر مانا جائے۔ تب وہ برہم کہلانے کے لائق ہی نہیں ہے

قدیم طریق مناظرہ کی تقلید کرتے ہوئے مادھومکند کہتا ہے۔ کہ دنیا کے متعلق جس بطلان کا اعلان کیا جاتا ہے۔ وہ کبھی ثابت کیا یا سمجھا یا نہیں جا سکتا۔ دنیا کے بطلان کے ثبوت میں ایک یہ دلیل دیجاتی ہے، کہ یہ ایک درشیہ ہے یعنی جانی جا سکتی ہے اور ایک عقلی حالت کا معروض ہے۔ لیکن اگر ویدانت کی عبارات برہم کی ذات کی طرف اشارات دیتی ہیں۔ تب ان عبارات کے معنی کا سمجھنا اور محسوس کرنا لازمی طور پر برہم کی ذات کے متعلق یہ تصور رکھے گا۔ کہ وہ اس کا معروض ہے اور اس طرح خود برہم ہی ایک عقلی حالت کا معروض ہونے سے باطل ثابت ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ برہم ایک عقلی حالت کا معروض صرف ایک مشروط حالت میں ہو سکتا ہے۔ اور مشروط

[1] پریکش گری وجر۔ ص ۔ ۲۸۰۔

برہم مسلمہ طور پر باطل ہوتا ہے تب اس کا جواب یہ ہے، کہ چونکہ برہم اپنی منزہ حالت میں کبھی ظہور پذیر نہیں ہوتا اس پاکیزگی کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اگر برہم ان شاستروں کی عبارات کے مطابق جو اس کی ذات کو بیان کرتی ہیں۔ ایک عینی حالت کے ذریعے اپنی پاکیزگی میں خود اظہاری نہیں کر سکتا۔ تب یہ بذاتِ خود روشن نہیں ہے۔ اور اگر وہ ایسی حالت کے ذریعے اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ تب وہ ذہنی حالت کے ذریعے قابل اظہار ہونے کے باعث باطل ہو گا۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کہ چونکہ جو کچھ بھی ناپاک ہے۔ وہ خود بخود روشن نہیں ہوا کرتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ جو کچھ پاک (شدھ) ہوتا ہے وہ بذاتِ خود منور ہوتا ہے، کیونکہ ایک پاک ذات کے بالکل ہی لاتعلق ہونے سے نہ تو اس کی طرف کوئی اشارہ دیا جا سکتا ہے اور نہ اسے منفی لزوم کے ذریعے جانا جا سکتا ہے۔ پس جو ناپاک ہے۔ وہ بذات خود ایک مثبت ہستی کے طور پر جانا جاتا ہے نہ کہ پاک کے مقابلے میں۔ کیونکہ ایسے علم کے معنی علمِ پاکیزگی ہوں گے۔ پس اگر بذاتِ خود منور ہونے کی صفت کو پاکیزگی کی متضاد ناپاکیزگی ماننے سے انکار نہ کیا جائے۔ تب بذاتِ خود منور ہونے کو پاکیزگی کی صفت بھی نہیں کہہ سکیں گے۔ مزید براں اگر پاک برہم کو کبھی عقلاً سمجھنا محال ہو سکتا تب کوئی نجات نہ ہو گی یا صرف مشروط برہم کے ساتھ ہی نجات ہو گی۔

اگر تمام چیزوں کو برہم میں مفروض خیال کیا جائے۔ تب ان اشیا کے جاننے پر منزہ برہم بھی جانا جائے گا۔ اپنشد بھی کہتے ہیں، کہ برہم من اور عقلِ تیز سے جانا جاتا ہے۔ ان میں ایسے جملے بھی ہیں۔ جو اعلان کرتے ہیں کہ منزہ برہم ہی دھیان کا مفروض (وشے) ہوتا ہے۔

اور اگر اوراکی تفہیم جو بطلان ثابت کرتا ہے۔ شعور کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ تب چونکہ یہ دانا جاتا ہے، کہ شعور منزہ وہم کے ذریعے تعلق اختیار کرتا ہے تو اس پر بھی مُدرک ہونے کا الزام عاید ہو گا اس خصوص میں یہ امر خیال میں لانا مشکل ہے۔ کہ کس طرح برہم جو اگیان کے ساتھ کوئی تضاد نہیں رکھتا۔ اگیان کے خلاف کیونکر مخالفانہ اثر رکھ سکتا ہے۔ جب کہ وہ ایک ذہنی حالت یا برتی کے ساتھ تعلق رکھتا ہو۔ یہ فرض کرنے کی بجائے تو یہ خیال کرنا ہی بہتر ہو گا، کہ خود موضوع ہی اپنی جہالت کے خلاف اثر حاصل کر لیتا ہے۔

۲۰۱

جب کہ وہ ایک ایسی ذہنی حالت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے جو اس کی مانند ما فیہ رکھتی ہو۔ اس مفروضے کی بنا پر مُدرک ہونے کی قابلیت اس شعور کے تعلق میں نہیں پائی جاتی۔ جو ذہنی حالت سے مشروط ہو۔ کیونکہ شرط کا اثر معروض پر ہوا کرتا ہے نہ کہ شعور پر۔ اس طرح یہ بات فرض کیجا سکتی ہے، کہ ایک شے اپنے ہی ما فیہ والی ذہنی حالت کے ذریعے قابلِ ادراک ہوجاتی ہے۔ یہ فرض کرنا کہ ایک ذہنی حالت یا ورِتّی کا شعور پر عکس پڑنا لازمی امر ہے۔ غیر ضروری ہے۔ کیونکہ یہ بات خیال میں آسکتی ہے، کہ خود ذہنی حالت سے ہی جہالت دور ہوجایا کرتی ہے۔ ایک شے اسی وقت جانی جاتی ہے جب کوئی ذہنی حالت اس کی نمایندگی کرتی ہو۔ اور کسی شے سے آگاہ ہونے کے لیے ضروری نہیں ہے، کہ ذہنی حالت یا خیال یا نقشہ شعور میں منعکس ہو۔ نیز اگر برہم اپنا معروض آپ نہیں ہوسکتا۔ تب اسے بذاتِ خود منور نہیں کر سکتے کیونکہ بذاتِ خود روشن ہونے کے یہی معنی ہیں۔ کہ یہ خود پر بذاتِ خود ظاہر ہے اور اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ برہم اپنا معروض آپ ہے۔ اگر اس شے کو جو اپنا معروض آپ نہ ہو۔ بذاتِ خود منور خیال کیا جاسکتا ہے تب تو اشیائے مادی کو بھی بذاتِ خود منور کہنا پڑے گا۔ مزید براں لاتفرقہ برہم میں اس ذات سے الگ اس میں بلا واسطہ یا بذاتِ خود منور ہونے کا امکان ہی نہیں ہے۔

موحدانہ نظریے کے مطابق آتما کو علم محض مانا جاتا ہے جو نہ معروض ہے اور نہ موضوع۔ لیکن جو شے نہ معروض رکھتی ہو اور نہ کوئی موضوع۔ اسے علم کہنا مشکل ہے کیونکہ علم وہ ہے۔ جو اشیا کو نمودار کرتا ہے۔ اگر اس شے کو جو اشیا کو ظاہر اور نمودار نہیں کرتی۔ علم کا نام دیا جائے۔ تب تو ایک صراحی کو بھی علم کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اور قدرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اگر علم کو آتما کے ساتھ ایک مانا جائے۔ ایسا علم صحیح ہوتا ہے یا غیر صحیح۔ اگر وہ صحیح ہوتا ہو۔ تب تو اگیان بھی جو علم کے ذریعے چمکتا اور نمودار ہوتا ہے۔ صحیح متصور ہوگا اور اگر غیر صحیح ہوتا ہے۔ تب اس کا باعث کچھ نقائص ہوں گے اور آتما میں اس قسم کے نقائص کا امکان ہی نہیں ہے۔ اور اگر یہ علم نہ غلط ہوتا ہے۔ اور نہ صحیح۔ تب تو یہ علم ہی نہیں ہے اور اگر ظہور عالم ایک دھوکہ ہے۔ تب یہ لازمی طور پر برہم میں معروض ہوگا۔ اور اگر برہم ایک ہوہونہ دھوکے کا محل ہو تب وہ ایک ایسی ہستی ہوگا۔ جو عام طور پر معلوم ہے مگر تفاصیل

۴۰۴

باب ۲۲

کے لحاظ سے نامعلوم ہے۔ مگر برہم ایسی ہستی ہی نہیں ہے۔ جس کے متعلق ہم عام یا خاص علم رکھ سکیں۔ اس لئے برہم کو کسی وہم کا محل خیال نہیں کیا جاسکتا۔ اس بارے میں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے۔ اگر دنیا غیر موجود ہوتی۔ تب وہ شعور میں نمودار نہ ہوسکتی۔ موہومہ اشیا کا کسی کو احساس نہیں ہوا کرتا۔ یہ دلیل کہ ایک موہومہ سانپ بھی ڈر کا موجب ہوسکتا ہے۔ نادرست ہے۔ کیونکہ یہ موہومہ سانپ نہیں جو خوف پیدا کرتا ہے۔ بلکہ سانپوں کا واقعی علم اس ڈر کا موجب ہوتا ہے۔ بچہ ایک واقعی سانپ پر ہاتھ پھیرنے سے بھی نہیں ڈرا کرتا کیونکہ وہ سانپوں اور ان کی ضرر رسانی کی صفت کا علم نہیں رکھتا۔ خوابات کو بھی ایشور کی حقیقی تخلیقات ماننا پڑتا ہے۔ انھیں موہومہ ظہورات نہیں کہہ سکتے۔ یہ دلیل کہ خوابات اس لئے باطل ہوتے ہیں، کہ انھیں صرف قائم ہی دیکھا کرتا ہے۔ اور اس کے قرب میں موجود لوگ بھی انھیں نہیں دیکھتے۔ غیر صحیح ہے۔ کیونکہ خیالات اور جذبات بھی جنھیں ایک شخص محسوس کرتا ہے۔ دوسرے شخص کے احساس میں نہیں آیا کرتے[1]

اس لیے دنیا برہم کے اوپر وہمی طور پر عاید کی ہوئی نہیں۔ بلکہ برہم کی مختلف طاقتوں کا واقعی ظہور ہے۔ اس نظریے کا سانکھیہ کے نظریے سے یہ اختلاف ہے، کہ جبکہ سانکھیہ بعض حقایق میں کلیتہً تغیر کا قائل ہے۔ مقلدین نمبارک برہم کی مختلف طاقتوں سے قلب ماہیت میں اعتقاد رکھتے ہیں۔ خود برہم کبھی متغیر اور متبدل نہیں ہوتا۔ صرف اس کی طاقتوں میں تغیر واقع ہوتا ہے اور اس تغیر سے ہی دنیا ظہور میں آتی ہے[2]۔

یہ توجیہ کہ دنیا کی پیدائش مایا میں برہم کے عکس یا مایا سے مشروط ہو جانے کا نتیجہ ہے۔ غلط ہے۔ چونکہ مایا ایک بالکل ہی مختلف قسم کی حقیقت ہے۔ اس میں برہم کا کوئی عکس ممکن نہیں ہے اور نہ ہی وہ اس سے محدود اور مشروط ہو سکتا ہے۔ خواب کی رسی سے ایک چور کو باندھا نہیں جاسکتا۔

ون مالی مشر

ون مالی مشر برندابن سے تین میل کے فاصلے پر ایک گانوں تری یگ کا رہنے والا

[1] پرکیش گری وجر۔ ص ۴۲۰۔
[2] پرکیش گری وجر۔ ص ۴۲۹۔

باب ۲۷

بھاردواج خاندان سے ہوا ہے۔ وہ اپنی تصنیف ویدانت سدھانت سنگرہ میں جسے شرتی سدھانت سنگرہ بھی کہا جاتا ہے۔ مدرسۂ نمبارک کے بعض اہم مسائل بیان کرتا ہے۔ یہ کتاب کارکاؤں کی صورت میں لکھی گئی ہے اور اس کی شرح بھی دی گئی ہے جو برہم سوتر پر نمبارک کی تفسیر اور اس تفسیر پر دیگر تفاسیر مبنی ہیں۔

۴۴۱

وہ اُن اشیا کی الفت کو غم کی موجب بتلاتا ہے۔ جو آتما سے باہر ہیں۔ غم کی ضد خوشی ہے[1] تمام کام جو کسی خود غرضانہ مقصد کے حصول کے لیے کیے جاتے ہیں۔ ایسے تمام اعمال کا ارتکاب جو وید کے احکام کے خلاف ہیں۔ اور ان فرائض کی عدم ادائی جنھیں وید لازمی بتلاتے ہیں۔ گناہ ہیں۔ اس کے خلاف وہ تمام اعمال جو خدا کی خوشی کے موجب ہوتے ہیں۔ وہ نیکی پیدا کرتے ہیں یہ ایزدی طاقت ہے جو تمام نیکی اور بدی کی جڑ میں کام کررہی ہے۔ بدی کا کام ہم سے ایزدی طاقتوں کو چھپالینا ہے یہ اودیا (جہالت) واقعی اور مثبت ہے اور مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے۔ یہ غلطی اور دھوکا پیدا کرتی ہے۔ جس میں ہم مبتلا ہوکر ایک شے کو کچھ اور ہی اور سمجھنے لگتے ہیں اور یہ علم باطل ہی دوبارہ جنم کا موجب ہوتا ہے[2]۔ یہ اودیا مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے اسی اودیا کے اثر سے ہی انسان کو اپنی مقبوضات کے ساتھ دل لگاتا ہوا انھیں "میری" کہنے لگ جاتا ہے اور انفرادی آزادی کا تجربہ باطل حاصل کرتا ہے۔ حقیقت میں تمام اعمال خدا کی طرف سے صدور پاتے ہیں اور جب کوئی شخص اس حقیقت کو جان لیتا ہے۔ وہ پھر کسی شے کے ساتھ بھی دل بستگی نہیں رکھتا اور نہ ہی وہ اپنے اعمال کے اثمار کی امید رکھتا ہے۔ اودیا ذہن اور اس کے سکھ دکھ کے تجربات کو پیدا کرتی ہے۔ نیز یہ ایسی الفت باطلہ پیدا کردیتی ہے۔ جس کی وجہ سے روح اپنے تجربات کو اپنا خیال کرتی ہوئی اس قابل نہیں رہ جاتی۔ کہ وہ اپنی ذات کو پاک علم و سرور کے طور پر جان سکے۔ صرف ودیہہ مکت لوگ ہی اس حالت کا لطف اٹھایا کرتے ہیں۔ اور جو لوگ ابھی جیون مکتی اور سنت این کی حالت میں ہیں وہ صرف

---

[1] شرتی سدھانت سنگرہ ۔ ۱ ۔ ۹ ۔ ۱۰ ۔ ۱۱

[2] " " ۱ ۔ ۱۵ ۔

باب ۲۱ اس کا جزوی تجربہ حاصل کرتے ہیں۔ جہالت سے پیدا شدہ الفتوں کے باعث ہم انسان کو ایشور سے رہنمائی حاصل کرنے کے لئے جگایا جاتا ہے۔ جس طرح جہالت ایک واقعی تجربہ ہے۔ اسی طرح غم بھی ایک حقیقی تجربہ ہے۔ ہمارے تمام جنم اس وجہ سے وقوع میں آتے ہیں۔ کہ ہمارے اعمال احکام وید کے خلاف یا اپنی خواہشات کو پورا کرنے کے لئے ہوا کرتے ہیں[1]۔ روحانی پاکیزگی اسی خیال سے حاصل ہوتی ہے۔ کہ ہمارے تمام اعمال ایشوری تحریک سے ظہور میں آتے ہیں اور کاموں کو کرنے والا کسی امر میں بھی آزاد نہیں ہے۔ جب ایک شخص محسوس کرتا ہے کہ دیگر اشیا کے ساتھ جھوٹے تعلق اور خود کو فاعل مختار خیال کرنے سے وہ دکھ پاتا ہے۔ تب قدرتاً اپنے کاموں اور سکھ دکھ کے تجربے میں دل چسپی کھو کر وہ تمام اشیا کو مضر نقایص سے ناقص دیکھا کرتا ہے۔ اسی ویراگیہ یا بے الفتی سے ہی ایشور مہربان ہوتا ہے۔ بھگتی کے حصول کا طریقہ بھی شاستروں میں بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً اپنشدوں کو سننا (شرون) منطقیانہ کھوج سے ان کے معنی سمجھنا (منن) اور برہم کی ذات پر دھیان کا لگاتار بہاؤ (ندی دھیاسن) تیسرا ذریعہ پہلے ہر دو ذرائع سے حاصل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دھیان کے لیے وہ براہ راست علم (انوبھو) ضروری ہے جو شرون اور (منن) کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ ان اعمال کے ذریعے تزکیۂ قلب سے ہی خدا مہربان اور خوش ہو کر خود کو اپنے عابد پر اسی طرح براہ راست منکشف کر دیتا ہے۔ ٹھیک جس طرح کوئی شخص ضبطِ موسیقی کی بدولت راگ راگنیوں اور سروں کا وجدان حاصل کرنے لگتا ہے۔ براہ راست وجدان اپنے آتما کی ذات ہے کیونکہ اسی حالت میں کوئی ذہنی عمل نہیں ہوا کرتا۔ تجربی علم کا اتلاف اور وجدانِ ایزدی ایک ہی شے ہیں اس مرتبے پر پہنچنے کے لیئے جہالت یا ذہن کا مٹنا[2]

۴۴۲

[1] شرتی سدھانت سنگرہ ۱ - ۶۳ - ون مالی مشر کی رائے میں فرد مرنے کے بعد اپنے اعمال کے مطابق سورگ یا نرک میں جاتا ہے اور اپنے کرموں کے باعث سکھ بھوگنے یا دکھ سہہ چکنے پر وہ نباتات میں جنم لیتا ہے۔ اس کے بعد حیوانات کے نچلے درجوں میں۔ بعد ازاں یون اور ملیچھ کا جنم پاتا ہے۔ اس کے بعد ادنیٰ ذاتوں میں۔ اور پھر برہمن کا جنم پاتا ہے۔

[2] شرتی سدھانت سنگرہ - ۱۱ - ۱۳ -

ضروری ہے۔[1] صرف اسی طریق سے انسان برترین نجات کی حالت میں برہم کی ذات کو لبطورِ سرور محسوس کرتا ہے۔ لیکن اس حالت میں وہ برہم کی تمام صفات کو نہیں جان سکتا کیونکہ خود برہم بھی اپنی تمام صفات کو نہیں جانتا۔ ایسی نجات صرف رحمت ایزدی سے ہی میسر آسکتی ہے۔ نجات کی حالت میں انسان خدا کے اندر اسی طرح جیا کرتا ہے جس طرح مچھلی سمندر میں تیرا کرتی ہے۔ جس طرح خدا اس لئے پیدا نہیں کرتا کہ اس کے حسن و خوبی میں زیادتی ہو جائے گی۔ بلکہ اپنے حسن و خوبی کی خود روی سے پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح نجات یافتہ ارواح خدا کے اندر اٹھلایا (کریڑا) کیا کرتی ہیں صرف اس وجہ سے کہ ان کی اپنی ذات عین سرور ہے نہ کہ اپنے سرور کو بڑھانے کے لیے۔ ذات ایزدی سدا ہمارے اندر موجود ہے اور جب وہ براہ راست وجدان سے جانی جاتی ہے۔ تب ہی ہم نجات پاتے ہیں بعض لوگ اسی دنیا میں نجات حاصل کر لیتے ہیں۔ اور بعض عوالم بالا میں جن میں سے وہ اپنے اعمال کے مطابق گذرا کرتے ہیں۔ مگر ہر قسم کی نجات کے یہی معنی ہیں کہ جہالت کے مٹ جانے پر انسان اپنی اصلی ذات میں جینے لگتا ہے۔ جیون مکت اور سنت وہ ہوتے ہیں جن کی اودیا مٹ چکی ہے۔ لیکن ان کے لئے ابھی پرار بدھ کرموں کا پھل

[1] رشرتی سدھانت سنگرہ - ۱۱-۱۹-

[2] - یہ مکتی چار طرح کی ہوسکتی ہے سارو پیہ یعنی کرشن کی بیرونی صورت کی مانند ہو جانا۔ سالوکیہ۔ اسی عالم میں رہائش پانا جہاں خدا رہتا ہے۔ سایجیہ - خدا میں محویت یا سامیپیہ۔ قرب ایزدی میں اس کی ایک صورتِ خاص کے تعلق میں جینا - خدا میں محو ہو جانے کو وصال ایزدی سے تمیز کرنا ضروری ہے۔ یہ وحدت توان حیوانات کی مانند ہے۔ جو جنگلوں میں گھوما کرتے ہیں نجات یافتہ ہستیاں) خدا سے الگ ہوا کرتی ہیں۔ لیکن اس کے اندر رہتی ہیں۔ وہ ذات خدا سے باہر بھی آنے کے قابل ہوتی ہیں۔ اور ہم ان کے متعلق سنتے ہیں کہ وہ انی رودھ - پردیمن - سنکرشن اور واسدیو کے اجسام میں یکے بعد دیگرے داخل ہوتی ہیں۔ دنیا کی پیدائش سے ان نجات یافتہ روحوں کا کوئی تعلق نہیں ہوا کرتا۔ مگر کائناتی تغیرات کے درمیان بھی وہ غیر متغیر اور وہی کی وہی رہتی ہیں۔ وہ انش شوتیا دیپ کی مانند ہوتی ہیں۔ جس کا ذکر مہا بھارت کے نارائنی پربہ میں آیا ہے۔ لیکن وہ ہمیشہ خدا کی مقبوضہ رہتی ہیں اور اسی قبضے کے باعث کبھی مغموم یا دکھی نہیں ہوتیں۔

باب ۲ بھگتنا باقی ہے۔ کشف ایزدی سے سنچت اور کریامان کرم تو مٹ سکتے ہیں یعنی وہ کرم جو پچھلے جنموں میں جمع کیے ہیں اور وہ جو موجودہ زندگی میں کیے گئے ہیں۔ لیکن پراربدھ کرم جو پیشتر ہی اپنا پھل لانے لگے ہیں۔ ہٹ نہیں سکتے۔

یہ فرض کرنا غلط ہے، کہ ہر شخص ہی اس حالتِ سرور کے حصول کا طالب ہو سکتا ہے۔ یہ حالت مطلوبہ وہی ہو سکتی ہے۔ جس میں کوئی شخص لگاتار سرور پاتا ہے[1] بے خواب نیند میں تھوڑا سرور حاصل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس حالت میں سرورِ کامل حاصل نہیں ہو سکتا جیسا کہ مایا وادی خیال کرتے ہیں۔ مایا واد اور بدھ مذہب میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ان میں اگر فرق ہے تو وہ صرف طرزِ بیان کا ہے[2]

---

[1] ۔ شرتی سدھانت سنگرہ ۔ ۱۱ - ۹۶ -

[2] ۔ ,, ,, ۱۱ - ۱۳۶ -

۴۴۵

بائیسواں باب

وگیان بھکشو کا فلسفہ

وگیان بھکشو کے فلسفے کے متعلق تصور عامہ

انتہائی مقصود غم کا خاتمہ نہیں بلکہ غم کے تجربے کا خاتمہ ہے۔ کیونکہ جب حالت نجات میں غم نہیں رہتا۔ تب خود غم کو نجات حاصل نہیں ہو جاتی۔ کیونکہ وہ دنیا میں موجود رہتا ہوا دوسروں کے دکھ کا موجب ہوا کرتا ہے۔ صرف نجات یافتہ فرد ہی غم کے تجربے سے چھٹکارا پاتا ہے۔ نجات کی انتہائی حالت سرور کی حالت میں ہو سکتی۔ چونکہ اس حالت میں ذہن اور ذہنی حالات ہی نہیں پائے جاتے۔ اس لئے تجربۂ سرور ممکن نہیں ہے۔ آتما ایک ہی وقت خود سرور اور سرور کا تجربہ حاصل کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ جب آتما کی ذات کو سرور (آنند) بتلایا جاتا ہے۔ تب اصطلاحاً اس کے معنی نفس غم ہوا کرتے ہیں۔

بھکشو بتدریج حقائق کا قائل ہے۔ اس کی رائے میں ایک حقیقت دوسری

باب ۲۲

حقیقت سے زیادہ پائدار اور حقیقی ہوتی ہے۔ چونکہ پرماتما ہی سلا وہی کا وہی ہے۔ اور تغیر و فنا سے مبرا ہے۔ وہ پرش پرکرتی اور پرکرتی کی وکرتیوں سے بڑھ کر حقیقی ہے۔ پرانوں کے نظریے میں بھی اس خیال کا اظہار ہوا ہے کہ دنیا کی انتہائی حقیقت کی فطرت علم ہے یہ دنیا پرماتما کی صورت ہے۔ اس حقیقی صورت کے اعتبار سے ہی دنیا کو انتہائی طور پر حقیقی مانا گیا ہے۔ پرکرتی اور پرش اس کی تغیر پذیر صورتوں کے نام ہیں۔ پرکرتی کو جہاں تک پرماتما کی ایک مضمر طاقت مانا جاتا ہے وہ غیر موجود کہلاتی ہے۔ مگر جہاں تک وہ ارتقائی تغیرات کے ذریعے خود کو ظاہر کرتی ہے اسے موجود سمجھا جاتا ہے۔ نجات کا حصول اس جسم لطیف کی تحلیل سے ممکن ہوتا ہے۔ جو پنچ تن ماتراؤں (بالقوہ عناصر خمسہ) اور گیارہ حواس سے بنا ہے۔ اس تحلیل کے نتیجے کے طور پر آتما برہم میں جو شعور منزہ ہے۔ سمندر میں ندیوں کی مانند محو ہو جاتا ہے۔ یہ حالت وحدتِ مطلقہ کی نہیں بلکہ وحدت در اختلاف کی ہے سانکھیہ کی رو سے نجات کا حصول اس وقت تک ممکن نہیں ہے۔ جب تک وہ کرم جو سکھ دکھ کے پھل لانے کے لئے پختہ ہو چکے ہیں بھوگے جانے پر ختم نہ ہو جائیں۔ یہاں تک کہ جب اودیا بھی مٹ چکتی ہے تب بھی اس وقت تک نجات حاصل نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ پرار بدھ کرم کا خاتمہ نہ ہو جائے۔ لیکن یوگی اس قابل ہوتا ہے کہ وہ دھیان کے ذریعے لامعروض حالت میں داخل ہو جائے۔ یہ قابلیت پرار بدھ کرم کا پھل بھوگنے کے امکان کو روک رکھتی ہے۔ اس لئے اسمپرگیات سمادھی کی حالت سے وہ براہ راست حالت نجات میں داخل ہو سکتا ہے۔ یہ حالتِ نجات صرف اپنشدوں کا مطلب سمجھنے سے ہی نصیب نہیں ہو جاتی۔ بلکہ اس فلسفیانہ حکمت سے جو تفکر کے معقول عمل سے حاصل ہوتی ہے اور یوگ سے درمیان کے مسلسل مدارج میں سے گزرنے سے پائی جاتی ہے۔

یہ دنیا بطور شعور منزہ برہم سے براہ راست صدور نہیں پاتی اور نہ ہی کال پرکرتی اور پرش برہم سے بذریعۂ تغیراتِ ارتقائی (پرینام) ظہور میں آتے ہیں۔ اگر یہ دنیا برہم سے براہ راست ظہور میں آتی تب تو نیکی اور بدی کو بھی برہم کے ہی ظہورات ماننا پڑتا۔ خدا کی بے آغاز مشیت کے ذریعے پہلے یگوں کے شروع میں برہم ستو کے تعلق میں ایشور کی مانند عمل کرتا اور پرکرتی اور پرش جو پہلے ہی برہم میں مضمر ہیں۔ واقعی طور پر

باب ۲۲

وجود میں لاکر پرکرتی کو پرش سے مربوط کر دیتا ہے۔ پرکرتی اور پرش کو پیدا کرنے والے عمل ایزدی کے لیے کال نام کال ہے۔ ان معنوں میں کال کو اکثر اوقات فاعلیت حق کی خیال کیا جاتا ہے۔ اگرچہ پرش بذاتِ خود بالکل ہی بے حرکت ہیں لیکن وہ پرکرتی کے تعلق میں اگرچہ سدا حرکت پذیر رہتی ہے۔ حرکت کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ کال برہمہ کی حق کی فاعلیت کے طور پر قدرتاً پرکرتی کی حرکت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ کیونکہ پرکرتی اور پرش دونوں ہی بذاتِ خود ساکن اور بے حرکت ہیں اور صرف برہمن کی حق کی قابلیت کے باعث حرکت میں آتے ہیں۔ اسی حق کی فاعلیت کو ہی دوسرے لفظوں میں کال کہا جاتا ہے اور اس طرح یہ پرکرتی اور پرش کی مانند برہم کی ایک ابدی قوت ہے۔ واقعی ہستی کی دیگر تمام صورتوں میں کال مشخص و مشروط ہونے سے غیر ابدی اور ایک حد تک خیالی ہوتا ہے۔ صرف ابدی طاقت کے طور پر جو حق کی عمل کے تمام اعمال میں اور ان کے ذریعے عمل پذیر ہو رہی ہے۔ کال کو ابدی کہہ سکتے ہیں۔ وہ کال جو پرش اور پرکرتی کو مربوط کرتا ہوا پہلت کو پیدا کرتا ہے۔ غیر ابدی ہے اور اس لئے وہ پرلے کی حالت میں جب یہ تعلقات معدوم ہو جاتے ہیں۔ خود بھی نہیں رہتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو کال پرش اور پرکرتی کے درمیان ربط قائم کرتا ہے۔ وہ ایک پہلو پر مشیت ایزدی ہے اور دوسرے پہلو پر اپنے پیدا کئے ہوئے معلومات سے متعین اور مشروط ہوتا ہے۔ اس متعین کال کو ہی حال۔ ماضی اور مستقبل کا نام دیا جا سکتا ہے۔ لیکن حال۔ ماضی اور مستقبل کی اصطلاحات ایک ارتقائی تغیر ظاہر کرتی ہیں اور ایسا تغیر عمل و حرکت کا تقاضا کرتا ہے۔ یہی عمل جو کال کی ظاہری صورتوں حال۔ ماضی اور مستقبل سے تعلق نہیں رکھتا ہے۔ ابدی خیال کیا جا سکتا ہے[1]۔

۵۴۷

---

[1]۔ اتھرووید۔ انیسواں۔ ۵۴۔ اتھرووید میں زمانے کو زمین۔ آسمان اور ان تمام موجودات کا خالق مانا گیا ہے جو زمانے میں ہستی رکھتی ہیں۔ تپس اور برہم زمانے میں رہتے ہیں اور زمانہ سب کا دیوتا ہے۔ زمانے نے ہی کل مخلوقات کو پیدا کیا ہے۔ کائنات کو بھی زمانے نے چلانا شروع کیا ہے زمانہ ہی اس کا خالق اور اسی میں ہی وہ محفوظ رہتی ہے۔ زمانہ ہی براہمن بن کر پرمیشٹھی کو سہارا دیتا ہے شوتیا شوتر اپنشد کی رو سے زمانہ سورج سے جو علت کل ہے بہارا پاتا ہے۔ میتری اپنشد۔ ششم۔ ۱۴ میں کہا گیا ہے کہ زمانے سے ہی تمام مخلوقات پیدا ہو کر نشو و نما پا کر مٹ جایا کرتی ہے۔

باب ۱۲

حاشیے میں انتھروید کا جو حوالہ دیا گیا ہے۔ وہ ظاہر کرتا ہے کہ کس طرح ازمنہ سلف میں زمانے کا تصور بطور ایک عمل یا حرکت کے ہر شے کی پیدائش۔ قیام اور فنا کا موجب سمجھا گیا ہے۔ خدا۔ پرمیشٹھی برہم یا پرجاپتی کو بھی زمانے سے پیدا شدہ سمجھا جاتا ہے۔ میتری اپنشد میں زمانے کو لازمان (اکال) تصور کیا گیا ہے۔ لازمان زمانہ وہ ابتدائی زمانہ ہے جو ایک غیر محدود اور بے انداز طاقت ہے۔ اس نے سورج کی پیدائش ہو چکنے پر ایک محدود صورت میں نمودار ہو کر حرکات آفتاب ناپی جاتی ہے کل ظہورات قدرت کا سلسلہ زمانے کی اس طاقت کی اشاعت یا ظہور ہے جیسے چلانے والا اور کوئی بھی ناظم نہیں ہے۔ زمانے کا یہ تصور ملحدانہ معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ برترین دیوتا یعنی برہمشٹھی اور پرجاپتی بھی اس کی پیدائش بتلائے گئے ہیں۔

مہابھارت کے انوشاسن پرب کے پہلے باب میں گوتمی جس کے لڑکے کو سانپ نے کاٹا تھا اور ایک شکاری جو اس سانپ کو مارنا چاہتا تھا۔ سانپ۔ موت اور کال کے درمیان ایک مکالمہ موجود ہے۔ یہ مکالمہ ظاہر کرتا ہے۔ کہ زمانہ نہ صرف بذات خود کل واقعات کا خالق ہے۔ بلکہ ستو راج اور تمس کے تمام حالات زمین و آسمان میں جو کچھ بھی ساکن یا متحرک ہے۔ ہماری جملہ حرکات اور ان حرکات کا خاتمہ۔ سورج۔ چاند پانی۔ ہوا۔ آسمان۔ زمین۔ دریاؤں۔ سمندروں۔ جو کچھ بھی موجود یا غیر موجود ہے۔ سب کے سب زمانی فطرت رکھتے زمانے سے ہی پیدا اور فنا ہوتے ہیں پس زمانہ علت اولیٰ ہے۔ لیکن زمانہ کرموں کے قانون کے مطابق کام کرتا ہے۔ اس طرح زمانہ اور کرم کے درمیان یہ اپنداشتہ پایا جاتا ہے۔ جو تمام واقعات کی روش کا تعین کرنے والا ہے۔ کرم خود بھی زمانے کی پیدائش ہے اور اس حیثیت سے وہ زمانی عمل کی مستقبل صورتوں کا فیصلہ کرتا ہے۔ یہاں ہم زمانے کے دوسرے طبقے کی مثال پاتے ہیں۔ زمانے کا وہ تصور جو کل اشیا کی برترین اور اندرونی علت ہے اس طبقے پر زمانہ کرم سے راہنمائی پاتا ہے تصور زمانے کے تیسرے مرحلے پر جو پرانوں میں بیان ہوا ہے اور جسے بھکشو قبول کرتا ہے۔ یہ برہم کی ذات میں موجود وہ ابدی اور حرکی طاقت ہے۔ جسے ایشور اپنی مرضی

مد ۴۴

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ زمانہ یک عجب بے صورت صورت ہے۔ اسی کتاب میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ برہم کے دو روپ ہیں۔ زمانہ اور لازمان۔

باب ۲۲

سے استعمال کرتا ہے[1]

شاستروں کی عبارات میں پرش کا لفظ اکثر صیغۂ واحد کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ مگر اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ وہ جنسی معنوں میں استعمال کیا گیا ہے سانکھیہ سوترا۔ ۴۵ ۔ ۱ ۔ ایشور کی مانند اعلیٰ پرش اور معمولی پرش میں یہی فرق ہے۔ کہ جبکہ معمولی پرشوں کو اپنے اعمال کے پھل کے طور پر سکھ دکھ کے تجربات میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ اعلیٰ پرش اپنے ستو کے جسم کے ذریعے اس کے سامنے اپنا ہی عکس پڑنے کے باعث ابدی اور لگاتار سرور حاصل کرتا ہے مگر معمولی پرش سکھ اور دکھ کا تجربہ اساسی شکل کا نہیں رکھتے۔ کیونکہ جیون مکت (سنت) لوگ کوئی ایسا تجربہ نہیں رکھتے لیکن ایشور خود متاثر ہوئے بغیر دوسروں کے سکھ دکھ کا تجربہ حاصل کر سکتا ہے۔ انتہائی حقیقت یا برہم وہ شعور منزہ ہے جو پرش اور پرکرتی اور اس کے ارتقائی ظہورات کی تہ میں موجود ہوتا ہے اور چونکہ یہ برہم کی ظہوری صورتیں ہیں۔ اس لئے یہ باہم متحد و مربوط نظر آتے ہیں۔ پرکرتی کی حرکت بھی انتہائی نظر سے شعور منزہ کی جو بنیادی حقیقت ہے خود رو حرکت کے سوا کچھ نہیں ہے۔

۵۴۹

وویک اور اوویک۔ امتیاز اور عدم امتیاز بدھی میں پائے جاتے ہیں۔ اس امر واقعہ سے اس بات کی توجیہ ہوتی ہے۔ کہ کیوں پرش خود کو اس بدھی سے تمیز نہیں کر سکتے جس کے ساتھ ان کا تعلق ہوتا ہے۔ بدھی کے ساتھ پرشوں کا تعلق تقاضا کرتا ہے۔ کہ اس کے اندر امتیاز اور عدم امتیاز کی دونوں صفتیں پائی جائیں۔ مشکل یہ ہے۔ کہ عدم امتیاز کی طاقت امتیاز کی روشنی کی اس قدر مخالف ہے۔ کہ اس روشنی کے ظہور

---

[1] اہر بدھنیہ سنگھتا میں جو مذہب پنچ راتر کی ایک کتاب ہے۔ نیتی (شدنی) اور کالی (زمانہ) کو ان زوحصے سے نمودار ہونے والے برتو کال کی طاقت کے دو ظہورات بتلایا گیا ہے اس کال سے پہلے ستوگن کا ظہور ہوتا ہے۔ پھر اس سے رجوگن اور رجوگن سے تموگن کا ظہور ہوا کرتا ہے۔

نیز یہ بھی کہا گیا ہے۔ کہ زمانہ ہی ہے جو ملاتا اور جدا کرتا ہے۔ البتہ زمانہ وشنو کے خود بیں عمل (سدرشن) سے طاقت پاتا ہے۔ اور کال کے حرکی عمل کا ہی نتیجہ ہے کہ پرکرتی خود کو ارتقائی صورتوں میں بدلا کرتی ہے۔

سانکھیہ کاریکا پر ماتھر پرتی اس مسئلہ کال کی طرف اشارہ کرتی ہوئی کہ وہ علتِ عالم ہے۔ یہ کہکر اسکی تردید کرتی ہے کہ کال کوئی جداگانہ ہستی نہیں رکھتا۔ صرف تین مقولے موجود ہیں۔ ویکت۔ اویکت اور پرش۔ زمانہ ان کے اندر ہی شامل ہے۔

[2] مگر اہر بدھنیہ سنگھتا صیغۂ واحد کی توجیہ پرش کے اجتماع تصور سے مثلاً شہد کی مکھیوں کے چھتے کی مانند

باب ۲۲

کے لئے بہت ہی تھوڑا موقع ہے یوگ کا مقصد یہی ہے۔ کہ عدم امتیاز کے میلان کو
کمزور کر کے بالآخر اس کا استیصال کر دے تاکہ امتیاز کی روشنی ظہور پذیر ہو سکے۔ اب
یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ اس مخالفت کی ماہیت کیا ہے۔ اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے۔
کہ یہ صرف ایک منفی حالت ہے جو پرکرتی کے ظہورات مثلاً الفت۔ و نفرت جن میں سے
ہم لگاتار گزر رہے ہیں کے تعلق سے قلم امتیاز کی عدم پیدائش سے پیدا ہوتی ہے۔ مگر سانکھیہ
کی رائے یہ ہے۔ کہ دویک پیدا نہ ہونے کا باعث یہ ہے۔ کہ بدھی اور پرش اس قدر
لطیف ہیں اور ایسی باہمی مشابہت رکھتے ہیں۔ کہ ان کی فطرت میں تمیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔
مگر سانکھیہ کے اس نظریے کے یہ معنی نہیں سمجھنے چاہئیں کہ ان کی لطیف فطرت ہی دویک
کی نمو داری میں مانع ہوتی ہے۔ اگر یہ بات ہوتی۔ تب یوگ کا عمل دویک کے حصول میں
بالکل غیر موثر ہوتا۔ اصل سبب یہ ہے۔ کہ اشیائے کثیف کے ساتھ ہماری الفت و نفرت
کے جذبات ہمیں ان اشیا کے متعلق نظر ممیزہ سے محروم رکھتے ہیں۔ اور اشیائے کثیفہ
کے ساتھ ہماری الفت محسوسات کے ساتھ ہمارے طویل تعلق سے پیدا ہوتی ہے۔
پیدائش کا مقصد واحد یہی ہے۔ کہ اس پرش کے تجارب کے لئے مواد بہم پہنچایا جائے۔
بو بدھی کے ذریعے تمام تجربی تغیرات لذت اور دکھ۔ سکھ اور درد میں سے گزرتا ہوا معلوم
ہوتا ہے۔ بدھی سے الگ ہونے پر کل تجربہ ختم ہو جاتا ہے۔ برہم اپنی ذات میں شعور منزہ
ہے۔ اور اگرچہ اس کا اس طرح کا علم نجات دیتا ہے۔ اس پر بھی قدرتِ مطلقہ۔ سارئ کل

۴۵۰

ہونا اور دیگر شخصی خواص اس کے ساتھ اس لئے منسوب کئے جاتے ہیں۔ کہ اسے فوق الشخص ہستی
جاننے سے عبادت ممکن ہوتی ہے اور عبادت شخصی النس کے ذریعے سے ہی اصلی
علم نمودار ہو سکتا ہے۔ شاشتر ول میں کہا گیا ہے۔ کہ خدا کو تپس (ریاضت)۔ دان۔
یگیوں کے ذریعے نہیں بلکہ صرف بھگتی (عشقِ ایزدی) کے وسیلے سے ہی پایا جا سکتا
ہے۔ برترین عبادت کی روح محبت ہے۔
خدا سب کے اندر اندرونی ناظم کے طور پر بستا ہے اور ہر ایک سے شعور حقیقی
کی وساطت کے بغیر اس پر داخلی ہے۔ اسے سارئ کل اس لئے کہا گیا ہے۔ کہ وہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: خلیات کی بستی جو ایک دوسرے کی طرح کام کرتی ہوئی بھی بطور جداگانہ خلیات کثیر نوع قابلیت
دکھلاتی ہے۔ کرتا ہے۔ [illegible]

باب ۲۲

سب کی علت ہے اور سب کا اندرونی ناظم ہے۔

بھکتی کے معنی ایشور کا نام سننا۔ اس کی تحمید۔ اس کی مدحت اور اس کا دھیان ہیں۔ ان کے ذریعے سچا علم حاصل ہوتا ہے ان تمام اعمال کو ایشور سیوا (خدمت ایزدی) سمجھنا چاہیے۔ بھکتی کے ان تمام اعمال کی روح محبت ہونی چاہیے۔ بھکشو گروڑ پران کا یہ حوالہ دیتا ہوا کہ بھکتی کے مادے بھگ کے معنی خدمت ہیں وہ بھاگوت کا حوالہ پیش کرتا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ سچی عبادت اس جذبے کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ جو آنکھوں میں آنسو لاتا۔ دل کو پگھلاتا اور جسم کے رونگٹے کھڑے کرتا ہے۔ بھکتی کے جذبے کے زیر اثر اپنی ہستی پگھل کر ایزدی ہستی میں اُسی طرح ہی محو ہو جاتی ہے جیسے گنگا سمندر میں۔

مذکورۂ بالا بیان سے معلوم ہوگا۔ کہ بھکشو بھکتی کو محبت جانتا ہوا اسے برترین کشف کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ مگر اس نے جو مابعد الطبیعاتی خیالات دیے ہیں۔ وہ خدا کے تعلق میں اس نظریے کا عادی ہونے کی بہت کم گنجائش چھوڑتے ہیں۔ کیونکہ اگر انتہائی حقیقت شعور منزہ کی فطرت رکھتی ہو تب ہم ایسی ہستی کے ساتھ کوئی شخصی تعلق نہیں رکھ سکتے۔ کشف کے انتہائی مرحلے پر ہم اُس انتہائی حقیقت کے ساتھ عدم اختلاف کے رشتے میں داخل ہوتے ہیں جو خود بھی ایک شخص نہیں ہے اور اس لئے اس کے لئے کسی بھی شخصی رشتے کا امکان نہیں ہو سکتا۔ وگیان امرت بھاشیہ۔ چہارم۔ ۱-۳ میں بھکشو کہتا ہے۔ کہ موت یا مکتی کے وقت افراد کا تعلق کسی بھی مافیہ علم کے ساتھ نہیں ہوتا اور اس لئے وہ کوئی شعور نہیں رکھتے اور پتھر اور لکڑی وغیرہ بے شعور ہستیوں کی فطرت رکھتے ہوئے سب کو روشن کرنے والی روحِ عظیم میں اس طرح سما جاتے ہیں جیسے سمندر میں دریا۔ یہی عظیم روح اپنے آپ سے ان ارواح کو آگ سے چنگاریوں کی مانند باہر کرتی ہوئی انھیں ایک دوسری سے متمیز کر کے کام کے لئے آمادہ کرتی ہے۔ یہ روح عظیم یا پرماتما کل ارواح کا ناظم باطنی اور محرک ہے۔ مگر یہ بات یاد رکھنی چاہیے۔ کہ یہ روح عظیم بھی انتہائی حقیقت نہیں ہے۔ جو شعورِ منزہ ہے۔ بلکہ ستو سے جسم کے تعلق میں اس انتہائی حقیقت کا ایک ظہور ہے۔ ان حالات میں مابعد الطبیعی صورتِ حال اس امر کی اجازت ہی نہیں دیتی۔ کہ انسانوں اور اس انتہائی حقیقت کے درمیان کوئی شخصی رشتہ قایم ہو سکے۔ لیکن اگرچہ خدا کے ساتھ بطور انتہائی شعور کے فلسفیانہ نظر سے کسی شخصی رشتے کا

اد ۴

باب ۲۷ امکان نہیں ۔ لیکن ضروری اور قدرتی نتیجہ نہ ہونے پر بھی بھکشو کے عابدانہ میلان نے ایسا رشتہ قائم کر ہی لیا ہے ۔ یہ عابدانہ رشتہ سرّی طرز پر ایسے جذباتِ محبت کی لطف اندوزی میں خیال کیا گیا ہے ۔ جو حالتِ مستی کی طرف صعود پذیر ہوتے ہیں ایزدی محبت کا یہ تصور بھاگوت پران میں پایا جاتا ہے اور بعد میں چیتنیہ کے چلائے ہوئے ویشنو مت میں دیکھا جاتا ہے ۔ یہ طریقہ اس تصور عبادت سے مختلف ہے جو نظام رامانج میں پایا جاتا ہے ۔ جہاں کہ بھکتی کو لگاتار اور مسلسل دھیان سمجھا گیا ہے ۔ اس لئے بھکشو خدا پرستی میں جذبہ پرستی کا اگر سب سے پہلا نہیں تو سب سے پہلے شارحین میں سے ہے ۔ بشرطیکہ ہم بھاگوت پران میں بیان کردہ جذبہ پرستی کا خیال نہ کریں ۔ زمانۂ حال کے یورپی فلسفیوں میں بھی ایسی امثلہ دیکھی جاتی ہیں ۔ جہاں مُشکل صورتِ حال اُس جذبہ پرستی کو معقول قرار نہیں دیتی جس کی تلقین فطرت کے عابدانہ تجربے کی بنا پر کی جاتی ہے ۔ مثال کے طور پر پرنگل پیٹی سن کا تصور خدا پیش کیا جا سکتا ہے ۔ جیو یا افراد کے بارے میں بھی صاف طور پر ایک تباین دکھلائی دیتا ہے ۔ جبکہ پرشوں (ارواح) کو بعض اوقات شعور منزہ کے طور پر بتلایا جاتا ہے ۔ دوسرے اوقات پر انھیں بالکل بے حرکت اور بالکل ہی پرماتما کے زیر حکم بتلایا گیا ہے ۔ یہ تناقض اس طرح دور ہو جاتا ہے ۔ کہ اس بے حرکتی کو اضافی خیال کیا جائے یعنی پرش تو بذاتِ خود بے حرکت ہیں ۔ مگر پرماتما جو اندرونی ناظم ہے انھیں حرکت

۴۵۲ کے لئے اکسایا کرتا ہے ۔ وہ پتھر اور لکڑی کی مانند ان معنوں میں جڑ خیال کئے جاتے ہیں ۔ کہ وہ بذاتِ خود بے حرکت ہیں ۔ مگر اس بے حرکتی کے معنی عدم شعور نہیں ہیں ۔ ابدی شعور کی چنگاریاں ہونے کے باعث وہ سدا ہی شعوری ہستی رکھتے ہیں ۔ ان کی حرکت کا مصدر پرماتما ہے ۔ وہی انھیں شعورِ ابدی سے باہر نکالتا (ظہور میں لاتا) ہے اور وہ دنیا دار کا سوانگ بھرتے ہوئے بالآخر بوقتِ نجات سمندر میں ندیوں کی مانند سما جایا کرتے ہیں خدا کا یہ عمل ابدی عمل ہے ۔ ایک ابدی اور تخلیقی تحریک ہے ۔ جو مطلقاً کوئی بیرونی مدعا یا مقصد نہیں رکھتی[1] ۔ یہ تحریک خدا کے ذاتی سرور سے عمل تنفس کی مانند خود بخود نمودار ہو کر کسی بھی مقصد کے حصول کی غرض نہیں رکھتی ۔ ویاس بھاشیہ میں کہا گیا ہے ۔ کہ تخلیق ایزدی جانداروں کی بھلائی کے لئے ہے ۔ لیکن بھکشو کسی بھی مقصد

[1] وگیان امرت بھاشا باب دوم ۔ ۱ ۔ ۳۲

باب ۲۲
کا موید نہیں ہے۔ اس عمل کو بعض اوقات بے مقصد بازی یا نہ عمل سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ لیکن بھکشو کہتا ہے۔ کہ اگر بازی یا لیلا کوئی ذرا مقصد رکھتی ہو۔ تو وہ بھی اس ایزدی عمل میں نہیں پایا جاتا۔ یہ عمل خدا کی تخلیقی تمنا سے خود بخود نمودار ہوتا ہے جس کے لئے کسی جسم یا حاسوں کی ضرورت نہیں ہوتی۔ وہ کل کائنات کے ساتھ ایک ہے اور اس حیثیت سے اس کا عمل اس سے باہر کوئی ایسا مقصد نہیں رکھتا۔ جیسا کہ اعمال عامہ میں دیکھا جاتا ہے۔ وہی انسانوں کے بے آغاز اعمال پر انحصار رکھتا ہوا ان سے بھلے اور بُرے کام کرواتا ہے۔ چونکہ کرم بھی اس کی طاقت کا ایک جزو اور اس کی امنگ کا ایک ظہور ہے۔ اس لئے وہ اس کی آزادی پر حد نہیں لگا سکتا[1]۔ رحمت کی وہ مثال جس میں ایک بادشاہ اپنے خدام کی بھلی بری خدمات کے مطابق ان پر اپنی رحمت نازل کرتا یا ان سے ہٹا لیتا ہے۔ فرد کے اعمال اور خدا کی آزادی میں موافقت کو سمجھنے میں معاون سمجھی گئی ہے۔ اگر یہ دلیل دی جاتی ہے۔ کہ اگر خدا کی قوتِ خالقہ ابدی ہے۔ تب یہ کرم پر انحصار نہیں رکھ سکتی۔ بھکشو اس کے جواب میں کہتا ہے۔ کہ کرم ان علل معاونہ کے طور پر عمل کرتے ہیں جو خدا کی ابدی اور اخلاقی تحریک کو سکھ دکھ کے تجربات[2] تعین کرتی ہیں۔ پرانوں کے میلان کی تقلید کرتا ہوا بھکشو کہتا ہے۔ کہ ایشور کا پیدا کیا ہوا ہرنیہ گربھ ہی اس قانون کرم کے واضح طور پر نمودار ہوتا ہے جو کہ خدا کے خود رد عمل میں رائج ہے۔ اس لئے وہی کرموں کے مطابق نوع انسان کے دکھ کے لئے ذمہ دار ہے۔ خدا اس عمل کی مدد صرف اس طور پر کیا کرتا ہے۔ کہ اسے بلا رکاوٹ جاری رہنے دیتا ہے[3]۔ وہ ایک دوسرے جملے میں کہتا ہے۔ کہ ایشور جیون اور دھرم (خوبی) اور ادھرم (بدی) خوبی اور عیب سے تعلق رکھنے والے عناصر معینہ (اُپادھی) کو خود میں اپنے اجزا کے طور پر دیکھتا ہے جیووں کے ساتھ ان شرائط (اُپادھیوں) کو مربوط کر کے انھیں خود سے باہر کرتا ہے۔ اس طرح وہ روحوں کو اسی طرح بناتا ہے جیسے کمھار گھڑوں کو[4]۔

۵۵۳

[1] وگیان امرت بھاشیہ باب دوم ۔ ۱ ۔ ۳۳
[2] ,, ,, ۱ ۔ ۳۴
[3] ,, ,, ۳ ۔ ۵

باب ۲۲

آتما کو بذاتِ خود نا قابل لمس اور ہر ایک قسم کے علاقے سے آزاد (اسنگ) بتلایا ہے۔ اس لئے پرش اور پرکرتی کا تعلق معمولی معنوں میں براہِ راست ارتباط ظاہر نہیں کرتا۔ اس تعلق کے یہ معنی ہیں۔ کہ عناصر معینہ کے ذریعے بزترین عکس پڑکر روح پاک سے ایک جیو کی مانند کام کروایا کرتا ہے آتما اپنی صفت یا خاصیت کے طور پر کوئی علم نہیں رکھتا اور بذاتِ خود شعور منزہ ہے اور اس شعور کا کبھی خاتمہ نہیں ہے۔ جو کہ بے خواب نیند میں بھی برقرار رہتا ہے۔ لیکن بے خواب نیند میں کوئی واقعی علم موجود نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس وقت کوئی مافیہ نہیں ہوتا اور یہی وجہ ہے۔ کہ شعور جو آتما کی ذات میں موجود ہوتا ہے۔ اس کا ادراک نہیں ہوسکتا۔ انتہ کرن میں بسنے والی خواہشات (واسنائیں) روح منزہ پر اس لئے اثر انداز نہیں ہو سکتیں۔ کہ اُس حالت میں ذہن (انتہ کرن) محلول حالت میں ہوتا ہے۔ اشیا اور مافیہات کا علم مُدعی کے حالات کے ذریعے انعکاس سے حاصل ہوتا ہے۔ شعور منزہ آتما کے ساتھ ایک ہونے کے باعث بے خواب نیند میں اُس خود شعوری کا امکان ہی نہیں ہے جس کے اندر معروض و موضوع موجود ہوتے ہیں۔ شعور منزہ ہمیشہ ایک حال پر رہتا ہے اور ذہنی حالات کی تبدیلی کے موافق ہی اشیا کا علم نمودار اور غائب ہوا کرتا ہے پس جیو بذات خود برماتما کے عکسوں سے نمودار نہیں ہوتے جیسا کہ اہل شنکر فرض کرتے ہیں کیوں کہ اس صورت میں جیو بالکل غیر حقیقی ہونے سے قید و نجات بھی کوئی حقیقت نہ رکھیں گے۔

وگیان امرت بھاشیہ کے مطابق برہم اور عالم

۴۵۴

دنیا کی پیدائش۔ ہستی۔ قیام۔ تبدیلی اور فنا برہم بطور خدا (ایشور) سے ہیں۔ وہ پرکرتی اور پرش کو وجود میں لانے والی طاقتوں کو اپنے اندر رکھتا ہوا خود کو صورِ متنوعہ میں نمودار کرتا ہے۔ برہم شعور منزہ کے طور پر اپنے ہی ایک

لہ۔ وگیان امرت باب دوم۔ ۳-۵-

عنصر مُغلیہ کے ساتھ ربط رکھتا ہے۔ یہ عنصر مغلیہ مایا ہے۔ جو اس سارے تخلیقی عمل میں ستو گن کے طور پر موجود ہے۔ اس طرح اس عظیم ہستی سے جو تمام دکھوں سے مبرا ہے۔ کرم اور ان کے پھل پیدا ہوتے ہیں۔ یہ امر واقعہ کہ برہم سوتر ۱۔۱۔۲ کہتا ہے کہ برہم وہ ہے۔ جس سے یہ دنیا ظہور میں آکر قیام پا رہی ہے۔ ظاہر کرتا ہے۔ کہ انتہائی طور پر حقیقی اور غیر ظہور پذیر ذات میں یہ دنیا درحقیقت ایک ابدی واقعہ ہے۔ دنیا کی پیدائش، تبدیلی اور فنا اس کے صرف ظہوری اندازات ہیں[1]۔ یہاں برہم کو ادھشٹان کارن مانا گیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ برہم گویا دنیا کی بنیاد سہارا اور محل ہے جس کے اندر دنیا غیر منقسم اور اس سے غیر مختلف حالت میں موجود ہے اور وہ ساری دنیا کو مربوط رکھتا ہے برہم وہ سبب ہے۔ جو دنیا کی علت مادی کو اس لئے مربوط رکھتا ہے کہ وہ اس کی صورت میں بدل سکے[2]۔ برہم انتہائی علت کی وہ حقیقت ہے۔ جو دیگر ہر قسم کی تعلیل کو ممکن بناتی ہے۔ اصلی برہم میں پرش اور پرکرتی ابدی شعور میں رہتے ہیں۔ اور اس حیثیت میں وہ اس کے ساتھ ایک ہو کر باہم متحد رہتے ہیں۔ برہم نہ تو تغیر پذیر ہے اور نہ پرش اور پرکرتی کے ساتھ ایک سمجھے جانے کے قابل ہے۔ اس امر واقعہ کے باعث ہی اگرچہ برہم شعور منزہ اور لاتغیر ہے۔ پھر بھی دنیا کے ساتھ ایک اور اس کی علت مادی سمجھا جاتا ہے۔ علت مادی یا اُپادن کارن وہ نام ہے جو بدلنے والی علت مادی (وکاری کارن) اور بنیادی سبب (ادھشٹان کارن) کو دیا گیا ہے۔ علت مادی اور علت اساسی کا اندرونی اصول یہ ہے۔ کہ معلول اس کے اندر محو حالت میں یا اس سے غیر مختلف صورت میں موجود رہتا ہے[3]۔ علت کے ساتھ ادبھاگ یا وحدت میں جو تصور پایا جاتا ہے۔ وہ معمولی عینیت کا تصور نہیں بلکہ ایک طرح کا بے تعلقی کا تعلق یا وہ حالت یکتائی ہے جو ایسے اجزائے ترکیبی میں تحلیل نہیں ہو سکتی۔ کہ ان کے درمیان نسبتی ربط بتلایا جا سکے۔ اس سارے بیان کا نچوڑ یہ

---

[1]۔ وگیان امرت ۱۔۱۔۲۔

[2]۔ وگیا امرت بھاشیہ ۱۔۱۔۲۔

[3]۔ " "

باب ۲۲

ہے۔ کہ کائنات برہم میں جو اس کا محل ہے اس طرح مقیم ہے۔ کہ اسے اس کا ایک ظہور موہومہ نہیں کہہ سکتے اور نہ اسے اس کی تبدیل صورت یا پیدائش خیال کیا جا سکتا ہے اور جبکہ علت و معلول کے درمیان دو ممکن رشتوں کا تصور یہاں کار آمد نہیں ہو سکتا۔ یہ کائنات اس محل کے بغیر کوئی ہستی۔ اہمیت یا معنی نہیں رکھتی جس میں یہ قایم ہے اور جو اس کے ارتقائی عمل میں معاون ہوتا ہے۔ سہارا دینے اور لینے والے کا معمولی تصور یہاں غیر موزوں معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ تصور غیر منحصر ہستی کی دوئی فرض کرتا ہے۔ مگر صورتِ حاضرہ میں جہاں برہم کو بنیادی علت مانا جاتا ہے۔ اس میں کوئی ثنویت نہیں پائی جاتی۔ اور برہم سے الگ یہ کائنات خیال میں بھی نہیں آ سکتی۔ کیونکہ وہ اس کا محل اور اس کی اصلی روح ہوتے ہوئے بھی اپنی برترین حقیقت میں غیر متغیر رہتا ہے پس اگرچہ یہ بات ماننی پڑتی ہے۔ کہ ان دونوں کے درمیان ایک تعلق موجود ہے۔ مگر وہ تعلق ایسا برتر از خیال و قیاس ہے۔ کہ اس کی مثال اور کہیں ملتی ہی نہیں ایک مصورانہ مثال جو اصلیت سے بہت ہی نیچے رہ جاتی ہے۔ دودھ اور پانی کی آمیزش میں پائی جاتی ہے[1]۔ اس مثال میں پانی کی ہستی اس وقت تک دودھ کی ہستی پر منحصر ہوتی ہے۔ جب تک کہ وہ مل گھل رہے ہیں اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کے بغیر خیال نہیں کیا جا سکتا۔ پرکرتی اور پرش کی فطرت بھی ذات ایزدی سے جو شعور منزہ ہے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اور جوہر۔ اعراض اور اعمال کی تعلیل کا چشمہ بھی خدا کی وہ اندرونی حقیقت ہے۔ جو کل اشیاء میں نفوذ پذیر ہو رہی ہے۔ تعلق سمواۓ اور محل کے اندر ناقابل امتیاز ہونے کے بے مثال تعلق میں یہی فرق ہے۔ کہ جب کہ پہلا تعلق اس حالت پر صادق آتا ہے۔ جہاں معلولات میں اور ان کے ذریعے گہرا رشتہ موجود ہو مگر دوسرا تعلق علت میں معلول کے ناقابل امتیاز طور پر موجود ہونے کے خاص امر واقعہ کی طرف تو اشارہ دیتا ہے معلولات کے آپس باہمی تعلق کی طرف کوئی اشارہ نہیں دیتا۔ جو وہ کل کے تعلق میں معلولات کے لاینفک ربط کے طور پر رکھتے ہیں معمولی عضوی رشتہ

---

[1] وگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۲۔

جو ایک زندہ جسم کے اعضا کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اس تعلق سے مختلف ہے۔ جس کے متعلق بیان اپنے محل میں معلولات کے عدم امتیاز کی صفت کے طور پر اشارہ دیا گیا ہے۔ اجزائے کائنات جن میں جاندار اور بے جان شامل ہیں کل کے اندر ایک دوسرے کے ساتھ غیر منفک طور پر متحد ہوتے ہیں۔ مگر یہ تعلق تو وہی گہرا تعلق ہے جو معلولات کے درمیان پایا جاتا ہے اور کل ان کے مجموعے کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ سمواے کے تعلق کی یہی خصوصیت ہے۔ مگر محل کے اندر عدم امتیاز کے بے مثال تعلق میں معلول اپنے محل میں اس طرح قیام رکھتا ہے کہ وہ اپنی علت سے جدا کوئی حقیقت ہی نہیں رکھتا۔[۱] اس نظریے کے مطابق برہم تو وہ محل۔ سہارا اور بنیاد ہے۔ جو پرکرتی اور پرش کی وحدت کی کلیت کو کائنات کی صور متنوعہ میں ارتقا پانے میں ممد و معاون ہوتا ہے[۲] اور اس لئے یہ خود اشکال عالم کی تبدیلیوں اور ارتقائی تغیرات میں شریک نہیں ہوتا۔ لیکن یہ کلیت سدا اس کے ساتھ۔ اس میں اور اس کے سہارے رہتی ہوئی صورت عالم میں نشو و نما پاتی ہے۔

وگیان بھکشو کہتا ہے کہ اہل ویشیشک مانتے ہیں کہ ایشور ایک حرکی یا آلاتی فاعل ہے لیکن اس کا خیال ہے۔ کہ تعلیل ایزدی کو سموائی۔ اسموائی اور نمت کے تعلقات میں سوچا نہیں جا سکتا۔ بلکہ ایک چوتھی قسم کا رشتۂ علیت رکھتا ہے اور وہ علت بطور محل و مدخل ہے۔ وہ اس تعلق کو ادھشٹان کا نام دیتا ہے۔ شنکر کے ویدانت میں یہ اصطلاح پائی جاتی ہے۔ مگر ادھشٹان کارن کے ہر دو تصورات میں بہت بڑا فرق ہے۔ جبکہ بھکشو سے وہ غیر متغیر محل خیال کرتا ہے جو اس کے اندرونی حصول تغیر کی حرکات کو اس کی غیر منقسم وحدت میں سہارا دیتی ہے۔ شنکر ادھشٹان کو ان تغیر کا محل خیال کرتا ہے۔ جو بذاتِ خود غیر حقیقی اور نمودی ہیں مگر بھکشو کی رائے میں تغیر پذیر ظہورات غیر حقیقی نہیں ہیں۔ بلکہ وہ اس اصول تغیر کے تبدلات ہیں۔ جو بنیادی سبب کے ساتھ غیر منقسم وحدت میں موجود ہے اور قیام رکھتا ہے۔ جب وہ کہتے ہیں کہ دنیا

۱۔ وگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۲۔

۲۔ " "

باب ۲۲ ہے بھی اور نہیں بھی (سد اسد روپ) اور اس لئے غیر حقیقی اور موہومہ ہے۔ تب اہل شنکر ایک عظیم غلطی کا شکار ہوتے ہیں دنیا کو ست اور اسَت (ہے اور نہیں) اس لئے کہا جاتا ہے۔ کہ یہ تغیر و تبدیل کے اصول کی نمایندگی ۴۵۷ کرتی ہے۔ اسے "یہ" کہا جاتا ہے اور چونکہ یہ بدلتی رہتی ہے۔ اسے "یہ" نہیں کہا جاتا۔ اس تغیر پذیر عمل کی مستقبل صورتیں موجودہ صورت میں غیر موجود ہیں اور موجودہ صورت گویا مستقبل کی ہونے والی صورتوں کے اندر غیر موجود ہے۔ اس واسطے اس دنیا کی ہر ایک صورت کو غیر موجود اور باطل خیال کیا جا سکتا ہے اُس ہستی کے مقابلے میں جو سدا موجود اور وہی کی وہی ہے تمام اشیائے عالم جہاں تک وہ ماضی یا مستقبل سے تعلق رکھتی ہیں۔ اپنی موجودہ حالتوں سے الگ ہو جاتی ہیں اور اس واسطے انھیں باطل کہا جاتا ہے۔ لیکن جہاں تک وہ حال میں مدرک ہوتی ہیں۔ وہ ست (حقیقی) شمار ہوتی ہیں۔

مگر کائنات برہم کی ذات میں جس سے یہ مادہ اور ارواح کی دنیا کی صورت میں نمودار ہوئی ہے۔ بطور شعور منزہ کے ایک ابدی اور لاتغیر صورت رکھتی ہے۔ شعور منزہ بذاتِ خود وہ انتہائی حقیقت ہے۔ جو سدا وہی کی وہی ہے اور کسی بھی تغیر و تبدیل کے تابع نہیں ہے انفرادی ارواح اور عالم مادی دونوں ہی بالآخر برہم میں جو انتہائی اور منزہ شعور ہے۔ محلول اور محو ہو جایا کرتے ہیں۔ اس لئے انھیں برہم۔ انتہائی لاتغیر حقیقت کے مقابلے میں صرف اسما اور صور خیال کیا جاتا ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ارواح اور مادے کی دنیا بالکل غیر حقیقی اور مایا یا موہوم ہے۔ اگر جو کچھ معلوم ہوتا ہے۔ باطل ہوتا سب اخلاقی قدر معدوم ہو جاتیں اور قید و نجات بے معنی ہوتے۔ اگر شعور منزہ کے سوا تمام اشیا کا ابطال کسی ذریعے سے ثابت ہو سکے۔ تب اسی سے ہی ثابت ہو جائے گا۔ کہ ایسے ثبوت حقیقی اور درست ہیں

۱۔ وگیان امرت بھاشیہ۔ ۱۔ ۱۔ ۳۔

۲۔ " " "

۳۔ " " "

باب ۲۲

اور شعور منزہ کے سوا اور اُوپر ایسی چیزیں بھی موجود ہیں جو حقیقی ہو سکتی ہیں۔ اگر یہ ثبوت غیر صحیح ہیں۔ لیکن دیگر تمام اشیا کے مقابلے میں شعور منزہ کی حقیقت کو ثابت کرنے کے قابل ہیں۔ تب یہ ثبوت دنیا میں دوسری اشیا کی حقیقت کو بھی ثابت کر سکتے ہیں کہا جا سکتا ہے۔ کہ جسے عام لوگ صحیح خیال کرتے ہیں۔ ایسے ثبوتوں سے اُسے غیر صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے۔ جو ثبوت کی غرض سے صحیح شمار ہوتے ہیں۔ لیکن شنکر کے نظریے سے کچھ بھی صحیح اور معتبر نہیں ہے اور اس لئے ایسے کوئی ثبوت موجود نہیں۔ جن کے ذریعے عملِ عالم کی حقیقت اور صحت کو ثابت کیا جا سکے۔ مگر اس نظریے کا قدرتی جواب یہ ہے کہ اگرچہ دنیا کی حقیقت وصحت ثابت نہ ہو سکے۔ مگر اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکالا جا سکتا۔ کہ دنیا کا عمل غیر حقیقی ہے۔ کیونکہ اگر اس کی صحت وحقیقت ثابت نہ ہو اس کی صحت یا حقیقت کم از کم مشکوک تو ہو سکتی ہے۔ اس لئے اس کے غیر حقیقی اور غیر صحیح ہونے کے متعلق نتیجہ نکالنے کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے۔ دنیا کی حقیقت برہم کی حقیقت سے مختلف ہے جو اپنی ذات میں شعور منزہ ہے۔ اور دنیا کی ہستی عملی تاثیر (ارتھ کریا کارتو) میں ہے۔ لیکن اگرچہ تغیر پذیر عمل کی حالت میں دنیا کی حقیقت اس کے تغیر وتبدل اور تاثیر علتی میں ہے۔ تب بھی یہ بذاتِ خود ایک انتہائی حقیقت ہے اور یہ انتہائی حقیقت برہم سے وجود میں آئی ہے۔ مادہ اور ارواح کی دنیا برہم میں جو شعور منزہ ہے۔ وجود رکھتی ہے اور اس لئے اس کے ساتھ ایک ہے۔ جب یہ اپنی شعور منزہ کی حالت سے مادہ اور ارواح کی دنیا کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ ہم اسے پیدائش کی حالت کہا کرتے ہیں اور جب مادہ اور ارواح پھر برہم میں لوٹ کر اس کے شعور کے ساتھ ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کا نام خنا ہے[1]۔ مادہ اور ارواح کی دنیا کو اصلی طور پر تو شعوری فطرت کا ہی سمجھنا چاہیے اور اس حیثیت سے وہ اُس شعور منزہ کا ایک جزو ترکیبی ہے۔ جس کے اندر یہ گویا گم اور محو رہتی ہے۔ مری صورتوں اور تبدیلیوں کی دنیا بھی خیالی (فکری) فطرت کی ہے۔ صرف جاہل لوگ ہی اسے محض عالمِ اشیا خیال کیا کرتے ہیں[2]۔ جب شاستر دنیا اور برہم

۴۵۸

---

[1] وگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۴

[2] ۔ ۔ ۔

باب ۱۲ کی وحدت وعینیت کا ذکر کرتے ہیں۔ تب ان کی مراد وہ انتہائی حالت ہوتی ہے۔ جس میں یہ دنیا شعور منزہ میں ہستی رکھتی ہوئی برہم کے ساتھ ایک ہے۔ مگر صرف حالتِ فنا میں ہی دنیا برہم کے اندر غیر منقسم وحدت میں نہیں پائی جاتی۔ بلکہ حالت پیدائش میں بھی یہ برہم میں رہتی ہوئی اس کے ساتھ ایک ہوتی ہے کیونکہ تمام نام نہاد آلاتی اور دیگر اقسام کی طاقتیں جو مادے میں دیکھی جاتی ہیں اور اسے حقیقت بخشتی ہیں۔ وہ ایزدی طاقت ہی تو ہیں۔ اور جس طرح طاقت ہمیشہ اس کے ساتھ ایک خیال کیا جاتا ہے جو اسے رکھتا ہے۔ اس طرح مانا جاتا ہے۔ کہ دنیا بھی اپنے سارے ۴۵۹ تغیرات کے ساتھ برہم میں ہی ہستی رکھتی ہے۔ پرلے کی حالت میں عالم کی توانائیاں برہم کے اندر شعور یا ذی شعور طاقت کی صورت میں موجود رہتی ہیں۔ جیسے وہ بعد میں مادی طاقت یا مادے کے طور پر نمودار کرتا ہے۔ برہم میں عالم کی توانائیوں کی وحدت ایسی ہے۔ کہ اگرچہ وہ ایک طرح سے کچھ آزادی رکھتی ہیں مگر یہ اس طرح حقیقت ایزدی کے سہارے اور اس کے ساتھ گھلی ملی ہوتی ہے۔ کہ یہ اس سے الگ ہو نہیں سکتی۔ اس نظر سے عالم مادی کوئی پائدار ہستی نہیں رکھتی اور اس امر کی آگاہی کو بادھ یا تناقص کہا جا سکتا ہے[1] مگر اس تناقص کے باوجود یہ دنیا اضافی یا دیوہارک ہستی رکھتی ہے۔

پرکرتی اور پرش کی تعلیل ان کی استعدادات مخصوصہ پر محدود ہے جو تغیرات کی نوعیت کو متعین کرتے ہیں۔ لیکن برہم ان کے پیچھے وہ عالمگیر سبب کلی موجود ہے۔ جو نہ صرف ان حدود مخصوصہ کے ذریعے خود اظہاری کرتا ہے۔ بلکہ ان اور ان کے باہمی علائق کی ہم آہنگی اور ترتیب کو مضبوط رکھتا ہے۔ مثلاً آنکھ کا فعل دیکھنے پر ہی محدود ہے اور طاقت لامسہ حدود لمس سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مگر ان سب کے افعال و اعمال کو انفرادی روح منظم کرتی ہوئی ان کی راہ سے خود کام کرتی اور ظہور پذیر ہوتی ہے۔ ان معنوں میں برہم علتِ مادی اور علتِ فاعلی بھی ہے[2] سانکھیہ اور یوگ میں پرکرتی اور پرش کا باہمی ربط ایک اندرونی اور ذاتی غائیت کے ذریعے ہے۔ لیکن ویدانت

---

[1]۔ وگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۴

[2]۔ " " ۱-۱-۲

باب ۲۲ کے نظریے کے مطابق جیسا کہ بھکشو بتلاتا ہے۔ ان کا باہمی ارتباط عمل ایزدی کے سبب سے ہوتا ہے[1]۔

۴۶۰

فرد

ایشور گیتا کی اپنی تفسیر میں بھکشو کہتا ہے کہ زیادہ جامع شے کا میدان کم جامع شے کی نسبت وسیع تر ہوا کرتا ہے اور وہ اس کے تعلق میں برہم کہی جاتی ہے کسی معلول کی علت اس معلول کی نسبت جامع تر ہوتی ہے اور اس لئے اس کے مقابلے میں برہم کہلاتی ہے۔ پس اس طرح سے برہموں کا ایک نظام موجود ہے۔ لیکن جو شے اس نظام کی چوٹی پر ہو۔ وہی جامع ترین اور انتہائی علت ہے اور اس لئے اسے برترین برہم کہا جاتا ہے۔ پس برہم اعلیٰ ترین اور انتہائی حقیقت ہے۔ وہ اسباب معینہ جو مادی دنیا کو وجود میں لاتے ہیں۔ وہ برہم کی ذات میں بطور خیال (فکر) مضموم رہتے ہیں۔ پیدائش کے یہ معنی ہیں۔ کہ یہی تعنیات جو برہم کے اندر مضمر حالت میں کسی عمل کے بغیر موجود رہے ہیں۔ وہ عالم فطرت کی صورت میں پدیدار اور عمل پذیر ہو جاتے ہیں۔ برہم بطور شعور منزہ اپنی ذات میں پرکرتی کے اس واقعی دنیا میں ارتقا پذیر ہونے کے تمام تغیرات اور تدریجی انکشافات کا پورا اور مکمل علم رکھتا ہے۔ پرکرتی کے ارتقا کا نقطۂ آغاز وہ لمحہ ہے جب اس کا پرشوں کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ شاستر کہتے ہیں۔ کہ مالک نے پرکرتی اور پرش میں داخل ہو کر توازن کو درہم برہم کر کے انھیں ایک دوسرے سے ملا دیا۔ مگر پرش شعور کی چنگاریوں کی مانند ہیں اور ان میں خلل پیدا کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ یہ خلل پرکرتی میں پیدا ہوتا ہے اور پرکرتی میں اس خلل کا پرش پر یہ اثر ہوتا ہے۔ کہ پرشوں میں بھی ایسا خلل معلوم ہونے لگتا ہے پرش اجزائے برہم

---

[1] وگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۲-

باب ۲۲

ہیں اور اس لیے پرشوں اور برہم میں کسی حقیقی عینیت کا امکان نہیں۔ پرشوں اور برہم میں نام نہاد عینیت صرف یہ ظاہر کرتی ہے، کہ چونکہ پرش برہم کی ذات کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ ان کے درمیان اجزا اور کل کا رشتہ پایا جاتا ہے۔ اہل شنکر کا یہ دعوے کہ جیو اور برہم ایک ہیں اور ان کا فرق جہالت کی حدود خارجیہ یا انعکاس کے باعث ہوتا ہے، غلط ہے۔ وہ وحدت جو جیو اور برہم کے درمیان پائی جاتی ہے، یہ ہے، کہ جیو اپنی صفت میں برہم سے غیر متمیز ہیں (اوبھاگ) اگر انفرادی ارواح (جیوں) کی حقیقت سے انکار کیا جائے۔ تب تو مذہبی اور اخلاقی قدور اور قید و نجات بے معنی ہوں گے۔

۴۶۱

اس خصوص میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ انفرادی ارواح برہم سے اسی طرح ہی نکلتی ہیں جیسے آگ سے چنگاریاں۔ یا باپ سے بیٹا۔ یہ ارواح برہم سے اسبات میں مشابہت رکھتی ہیں۔ کہ وہ اپنی ذات میں شعور منزہ ہیں۔ لیکن اگرچہ ان کا ظہور برہم سے ہوا ہے۔ تب بھی وہ اپنی فردیت کو برقرار رکھتی ہیں۔ اور یہ بات ان کی اخلاقی نشو و نما کے دائرے کو محفوظ رکھتی ہے۔ انفرادی ارواح (جیو) اپنی ذات میں آزاد اور نجات یافتہ ہیں۔ وہ سب میں نفوذ پذیر ہوتی ہیں اور اپنے اندر اپنی ذات میں کائنات کو جگہ دیتی ہیں۔ ان تمام امور میں وہ برہم کی فطرت میں شریک ہوتی ہیں۔ مگر شرائط معینہ (اپادھی) کے تعلق میں آکر وہ غیر مطلق اور محدود معلوم ہوتی ہیں۔ جب جیووں کی ساری نشو و نما کو سمجھ لیا جاتا ہے۔ یعنی ان کا برہم میں اس کے جزو کے طور پر موجود ہونا۔ اس سے جداگانہ ہستیوں کے طور پر نمودار ہونا۔ شرائط معینہ (اپادھیوں) کے تعلق میں اپنی روش پر زندگی بسر کرنا۔ انجام کار ان شرائط معینہ سے بے تعلق ہو کر اپنی ذات کو برہم کے ساتھ ایک اور ایک معنوں میں اس سے الگ جاننا۔ یہی سچا فلسفیانہ علم اور کشف ذات ہے۔ جب افراد اپنی نشو و نما اور رشدگی کا آغاز کرتے ہیں۔ تب وہ برہم سے مختلف ہو جاتے ہیں لیکن ایک وقت تھا۔ جب وہ برہم کے ساتھ غیر منقسم وحدت رکھتے تھے۔ لیکن باوجود اس وحدت کے برہم ہمیشہ مختلف اور افراد کا غیر معلوم ہوتا ہے اور یہ فرق کبھی نہیں مٹتا[1] اس

[1] ڈگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۲-

۴۲ نظریے کا سانکھیہ کے نظریے سے یہ فرق ہے کہ سانکھیہ صرف پرشوں کی فرویت اور جدائی ہان لینے پر ہی قانع ہو رہتا ہے۔ لیکن وہ نظریۂ ویدانت جو یہاں بیان ہوا ہے۔ اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتا، کہ وہ باوجود جدائی کے اپنی ذات میں برہم کے ساتھ ایک ہیں اور اس سے نمودار ہوتے ہیں اور اپنی فرویت اور شدنی کی نشوونما کی تکمیل پر وہ پھر اس میں محو ہو جائیں گے اور اپنی دنیوی زندگی کے دوران میں بھی وہ برہم سے اپنے ایک پہلو پر اس حد تک غیر منقسم رہتے ہیں۔ جہاں تک کہ وہ اس کی طاقتیں اور شکتیاں ہیں لیے برہم اور جیوں میں جو اختلاف پایا جاتا ہے دنیوی زندگی میں اس لئے بدیہی، ظاہر ہوا کرتا ہے کہ عالم فطرت انفرادی مراکز کے شعور میں جداگانہ ہستی رکھتا ہے اور ہر ایک مرکز اپنے ہی تجربے تک محدود ہوتا ہے۔ لیکن ۴۳ پرلے (عالمگیر فنا) کے وقت جب عالم فطرت برہم میں اس کی توانائیوں کی بالقوہ سطح پر ضم ہو جاتا ہے۔ تب افراد بھی اس میں جذب ہو کر اپنے لئے جداگانہ دائرۂ تجربات نہ رکھتے ہوئے اپنی کوئی توصیفی تعریف نہیں رکھتے۔

جزو وکل کے اس تعلق کی نوعیت جو جیوں اور برہم کے درمیان پائی جاتی ہے۔ بیٹے اور باپ کے تعلق میں دکھلائی دیتی ہے۔ باپ ہی بیٹے میں دوبارہ جنم لیتا ہے۔ پیدائش سے پہلے بیٹا اپنے باپ کی قوتِ حیات کے اندر غیر منقسم وحدت کی حالت میں رہتا ہے۔ اور اس پر بھی وہ باپ سے جدا ہوتا ہے۔ تب بھی وہی باپ کی توانائی ہی اپنی نئی روش میں اپنا اعادہ کرتی ہے اور ایک دائرۂ عمل رکھتی ہے۔ صاف طور پر اس کا اپنا ہوتا ہے پھر جب یہ کہا جاتا ہے، کہ افراد برہم کے اجزا ہیں۔ تب اس کے یہ معنی نہیں سمجھنے چاہئیں کہ وہ برہم یا خدا یا خالق کائنات کی ہستی میں کوئی بہرہ رکھتے ہیں۔ برہم اپنی ذات میں متجانس الاجزا نہیں ہے۔ مگر تفرید و تنوع کا عنصر اس میں بند موجود رہتا ہے۔ اگر وہ اپنے وجود میں یکساں اور متجانس ہوتا۔ تب اس کے اندر کسی تنوع خاص کا امکان نہ ہوتا اور افراد اجزائے مکانی کی مانند ایک دوسرے سے ناقابلِ امتیاز ہوتے۔ لیکن یہ امر واقعہ کہ برہم اپنے اندر حصولِ تنوع

لہ۔ دگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۲۔

باب ۲۲ رکھتا ہے۔ اسبات کی توجیہ کرتا ہے۔ کہ افراد اور برہم کے درمیان شعور منزہ کے لحاظ سے تو مشابہت پائی جاتی ہے۔ مگر وہ اس کے عمل تخلیق اور قدرت مطلقہ میں شریک نہیں ہوا کرتے۔ اہل سانکھیہ کی رائے ہے۔ کہ حصول نجات اپنے تجربے۔ قوائے ذہنی۔ حواس۔ عقل اور جسم کے ساتھ "میرا پن" کی الفت ترک کرنے سے ہوتا ہے اس علم کی بنا پر کہ آتما (پرش) ایک بذات خود منور ہستی ہے۔ جس کے سامنے تجارب نمودار ہوتے ہوئے اس کے اندر اور اس کے ساتھ ایک ہوکر رہتے ہیں اگرچہ وہ سب کے سب اس سے مختلف ہوتے ہیں۔ مگر ویدانت جیساکہ یہاں بیان ہو رہا ہے یہ کہتا ہے۔ کہ "میرا پن" کی الفت اُس وقت دور ہو جاتی ہے۔ جب یہ علم ہو جاتا ہے۔ کہ آتما شعور منزہ ہے اور برہم وہ ذات ہے جس سے جیو نمودار ہو کر جس کے سہارے رہتے اور انجام کار جس کی طرف لوٹا کرتے ہیں اور وہ سب کے سب شعور برہم میں اس کے اجزا کے طور پر رہتے ہیں اور آتما تجربات کا اصلی بھوگتا (مجرب) نہیں ہے۔ بلکہ وہ صرف وہ شعور ہے جس کے اندر کائنات اور تجربات نمودار ہوتے ہیں۔ اس طرح اگرچہ سانکھیہ اور ویدانت دونوں میں ہی "میرا پن" کے طور پر الفت مٹ جانے سے حصول نجات ہوتا ہے۔ لیکن یہاں "میرا پن" کی الفت کا ازالہ ایک بالکل ہی مختلف تصور فلسفیانہ سے ہوا کرتا ہے[1]۔

۲۶۳ شعور آتما کی صفت نہیں بلکہ اس کی اصل ذات ہے۔ ٹھیک جس طرح روشنی وہ شے ہے۔ جو دوسری چیزوں کو روشن کرتی ہے۔ اس طرح شعور بھی ایک ایسی حقیقت ہے جو دیگر اشیا کو منور کرتی ہے۔ جب کوئی شخص کہتا ہے "میں اسے جانتا ہوں" تب علم اُس "میں" کی صفت معلوم ہوتا ہے جو نہ آتما ہے اور نہ کوئی متجانس الاجزا ہستی ہے "میں" حواس و عقل وغیرہ کا مجموعہ ہے جس کی طرف ایک صفت کو منسوب کیا جا سکتا ہے۔ آتما کوئی مرکب شے نہیں ہے۔ بلکہ ایک سادہ متجانس الاجزا ہستی یعنی شعور ہے۔ مرکب ہستی یعنی "میں" ظہور شعور کے ذریعے تمام اشیا کو نمودار کرتی ہے۔ مگر سرور یا مسرت بذات خود منور حقیقت نہیں ہے

---

[1] وگیان امرت بھاشیہ صفحہ ۵۶ -

باب ۲۲

بلکہ غم کی مانند ایک جداگانہ شے ہے۔ جو بذریعۂ شعور نمودار ہوتی ہے۔ اس لئے نہ تو برہمہ اور نہ آتما کو سرور (آنند) کی فطرت والا کہا جا سکتا ہے۔ کیونکہ آنند تو پرکرتی کا ایک وکار (تغیر) ہے اور اس لئے یہ مظہر (درشن) نہیں۔ بلکہ ایک ظہور (ورشیہ) ہے۔ شعور کو تنویر اشیا کے لئے قوائے عقلیہ کی وساطت درکار ہوتی ہے۔ مگر شعور بذات خود دیگر قوے کی وساطت کا محتاج نہیں ہے۔ لیکن اگر اسے بھی محتاج مانا جائے۔ تو زیر بحث سوال کے حل ہونے کی بجائے اس کا نتیجہ رجعت غیر محدود ہوگا۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔ کہ شعور کو خود اظہاری کے لئے کوشش کرنی پڑتی ہے کیونکہ کوئی ہستی اپنے آپ پر عمل نہیں کر سکتی۔ اگر مذکورہ بالا دلائل کی بنا پر آتما کی فطرت سرور نہ ہو۔ تب تو نجات کی حالت میں بھی کوئی سرور (آنند) نہ ہوگا۔ اسی حالت میں صرف غم نہ رہے گا۔ بلکہ سرور اور غم دونوں کے نہ رہنے پر وہ حالت ہوگی۔ جسے اصطلاحاً سکھ (خوشی) کہا جاتا ہے[1]۔ نجات کے وقت تمام قوائے عقلی کی مانند جملہ شرائط معینہ وذلک مٹ جانے پر لذت و درد کے تجربات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ ایسی حقائق ہیں جن کا تعلق اُن اشیا سے ہے جو ان حالتوں میں آتما کے روبرو نمودار ہوتی ہیں جب اپنشد کہتے ہیں کہ آتما ہمیں سب سے بڑھکر پیارا ہے۔ تب اس کے یہ معنی لینے کی ضرورت نہیں ہے کہ لذت ہمیں سب سے بڑھ کر پیاری ہے۔ کیونکہ آتما اپنی ذات کی خاطر ہی پیارا ہوتا ہے اور یہاں یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہاں لذت کے معنی دکھ کا دور ہو جانا ہیں[2]۔ آتما کی بقا یا لگاتار ہستی کی خواہش پیار سے اُس جذبے کو ظاہر کرتی ہے جو ہم سب آتما کے متعلق رکھتے ہیں۔ دوسرا نظریہ کہ علم و کشف کا انتہائی مقصود غم کا خاتمہ ہے۔ اس لئے ناقابل اعتراض ہے۔ کہ لذت اور دکھ کبھی آتماؤں کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے اور لذت اور درد کے ساتھ اگر ہمارا تعلق ہوتا ہے۔ تو وہ صرف ہمارے سکھ دکھ کے باعث ہوتا ہے۔ آتما کے ساتھ الفت کی وجہ

۴۶۴

[1] دگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۲۔

[2] دگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۲۔

باب ۱۲

سے براہ راست نہیں۔" بھوگ" کی اصطلاح جس کا ترجمہ یہاں ادھوری صحت کے
ساتھ "تجربہ" کیا جا سکتا ہے۔ دُہرا استعمال رکھتا ہے عقل (نفسی ہوش) اور پرش
کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ پرکرتی سکھ۔ دکھ اور موہ کے مسالے سے مرکب ہے
اور بُدھی (عقل) پرکرتی کی ایک وِکرتی (ارتقائی ظہور) ہے۔ اس لئے جب
بدھی سکھ اور دکھ کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ یہ تعلق بدھی کو ایسا مسالہ مہیا کرتا ہے۔
جس سے یہ تیار ہو کر اپنی فطرت اور بناوٹ کو برقرار اور جاری رکھتی ہے۔ لیکن
جب بھوگ کا لفظ پرش سے تعلق رکھتا ہو۔ تب اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ جو
خوشی اور غم بُدھی میں ہے وہ اس میں منعکس ہو کر براہ راست جانا جاتا ہے۔
لذت و درد کا یہی وجدان ہے پرش میں منعکس ہو کر پرش کا بھوگ (تجربہ) کہلاتا
ہے۔ بُدھی دور دراز کے معنی میں بھی کوئی بھوگ یا تجربہ نہیں رکھ سکتی۔ صرف
اسی وجہ سے ہی کہ وہ غیر ذی شعور ہے۔ مگر یہ دلیل معقولیت کے ساتھ دی جا سکتی
ہے کہ چونکہ پرش درحقیقت انانیت (میں) نہیں ہے۔ اس لئے وہ اس اصطلاح کے
حقیقی معنوں میں غم کا کوئی تجربہ نہیں رکھ سکتا۔ اور چونکہ یہ دراصل غم کا کوئی تجربہ
نہیں رکھ سکتا اور اس لئے یہ غم کے خاتمے کو بھی اپنے لئے کوئی بڑی سے بڑی
اہمیت نہیں دے سکتا۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ اثبات کو جان لینا کہ غم کا
خاتمہ بھوگتا (مجوب) پرش کے لئے انتہائی قیمت رکھتا ہے، بُدھی کو راہ ترقی پر آگے
چلاتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تب سمتِ افادت میں بُدھی کی کوئی حرکت نہ پائی جاتی۔
پس اگرچہ لذت اور درد پرش کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے۔ مگر پھر بھی اس کے تجربے
میں آ سکتے ہیں اور ایسے تجربات سے بُدھی راہنمائی حاصل کر سکتی ہے۔

جب اپنشد کہتے ہیں۔ کہ "وہ تو ہے" تب اس کی تہ میں یہ خیال موجود ہوتا
ہے۔ کہ آتما کو بُدھی کے کسی عنصر یا پرکرتی کے کسی بھی ارتقائی ظہور کے ساتھ خلط ملط
نہیں کرنا چاہئے۔ آتما شعورِ منزہ اور برہم کا جزو ہے۔ جب کوئی شخص اپنشدوں
یا گرو کے ذریعے جان لیتا ہے۔ کہ وہ برہم کا ایک جزو ہے۔ تب وہ دھیان
کے ذریعے اس حقیقت کا تجربہ حاصل کرنے کے لئے کوشاں ہوتا ہے۔ اس بارے
میں ویدانت اور سانکھیہ کے نظریوں میں یہ فرق ہے۔ کہ سانکھیہ پرشوں کو ہی

۴۶۵

انتہائی حقائق جانکر مطمئن ہو رہتا ہے۔ لیکن ویدانت برہمہ کو انتہائی حقیقت بتلاتا ہوا اسبات پر زور دیتا ہے۔ کہ دیگر تمام چیزوں۔ مادہ اور ارواح کی حقیقت انجام کار برہم میں حصہ دار ہونے میں ہے

تجربہ اور برہم کا تجربہ

علت کی یہ تعریف ہوسکتی ہے۔ کہ وہ علت مادی سے کے براہ راست غیر منفک ادراک کی ثمر آوری ہے۔ بُدھی کو اس لئے معلول سمجھا گیا ہے کہ وہ صراحی اور دیگر اشیا کی مانند علتی مادے کے براہ راست اور غیر منفک وجدان کے ذریعے نمودار ہوتی ہے۔ قدرتاً اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ بُدھی ایک علتی مادہ رکھتی ہے۔ جو کسی ہستی سے براہ راست جانا جاتا ہے اور جس کی طرف اس کا عمل تخلیق کارخ کیا جاتا ہے اور یہ ہستی برہم ہے۔ برہمہ سوتروں میں کہا گیا ہے کہ برہمہ کو شاستروں کی شہادت سے جانا جاسکتا ہے۔ مگر یہ بات درست نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ اپنشدوں کی تعلیم ہے کہ برہم کو نہ تو عقل سے جانا جاسکتا ہے اور نہ لفظوں سے اُسے بیان کر سکتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ ان جملوں میں جو انکار کیا گیا ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں۔ کہ برہم اپنی کلیت اور یکتائی میں شاستروں کے ذریعے نہیں جانا جاسکتا۔ مگر ان جملوں کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ ہم برہم کی ذات کا علم عامہ بھی حاصل نہیں کرسکتے۔ جب ہم ایسا علم شاستروں کے ذریعے حاصل کرتے ہیں۔ تب ہی ہم ایسے حلقے میں داخل ہوتے ہیں۔ جس سے ہم یوگ کے ذریعے اور ہی آگے بڑھتے ہوئے بالآخر اس کے براہ راست اور وجدانی ادراک سے بہرہ ور ہوتے ہیں اور برہم کی ذاتِ خاص جو صفات وخواص سے معرا بتلائی جاتی ہے۔ اس سے یہی مراد ہے کہ اس کی ذات دیگر تمام اشیا کی فطرت سے مختلف ہے۔ اور اگرچہ اس ذات کو معمولی ادراک۔ قیاس اور دیگر ذرائع علم سے نہیں جان سکتے۔ لیکن اس کے یوگ وھیان کے ذریعے جاننے پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے

باب ۲۲

ویدانتی بھی پائے جاتے ہیں جن کا یہ خیال ہے۔ کہ برہم کو وجدان کے ذریعے
محسوس کرنا یا جاننا ممکن نہیں۔ مگر ایک ایسی ذہنی حالت یا وظیفہ ہے جس کا موضوع
برہم ہے اس نفسی حالت (ورتی) کے ذریعے جہالت دُور ہونے پر برہم آشکار
ہوجاتا ہے۔ لیکن بھکشو اس پر معترض ہوتا ہوا کہتا ہے کہ نفسی حالت (برتی)
کو اس لئے مانا گیا ہے۔ کہ وہ شعور یا آتما اور اشیا کے درمیان تعلق قائم کرتی
ہے اور جب ایک بار یہ تعلق قائم ہوچکتا ہے۔ تب اشیا کا علم براہ راست ہونے لگ جاتا
ہے۔ اسی طرح برہم کو حلقۂ علم کے اندر لانے کے لئے ادراکِ وجدانی بذات خود
کافی ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ چونکہ برہم بذات خود تنویر منزہ کی فطرت رکھتا ہے
اس لئے ادراکِ وجدانی غیر ضروری ہے اور نفسی حالت یا ورتی تحلیل اگیان کی
توجیہ کے لئے مانا گیا تھا۔ کیونکہ برہم شعوری فطرت رکھنے کے باعث صرف
ادراک وجدانی کے ذریعے جو خود علمی فطرت رکھتا ہے جانا جا سکتا ہے۔ چونکہ ہر قسم کا
ادراک براہِ راست اور غیر منفک ہوتا ہے۔ علم ذات کا بھی ایسا ہی ہونا ضروری
ہے۔ ایسا کوئی اُصول مزاحمت ماننے کی ضرورت نہیں ہے جس پر غالب آنا طلوع علم کے لئے
لازمی ہو۔ بے خواب نیند میں ایک اصول مزاحمت تمس کی صورت میں اس غرض سے ماننا
پڑتا ہے۔ کہ اس کے ذریعے اس فقدان علم کی توجیہ کی جائے جو تمام علمی اور عملی رویے
کی عدم موجودیت میں منتج ہوتا ہے مخالف کے اس اعتراض کے جواب میں کہ چونکہ برہم بذاتِ خود
منور ہے۔ وہ کسی اور شے کے ساتھ تعلق نہیں رکھ سکتا اور چونکہ برہم اور آتما ایک ہیں اس لئے
برہم کا کوئی علمِ ذات نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ برہم بیک وقت عالم و معلوم نہیں ہو سکتا۔
بھکشو کہتا ہے۔ کہ بذاتِ خود روشن ہونے کے معنی بے تعلقی نہیں ہیں اور برہم اور جیو
کی عینیت مطلقہ کو نہیں مانا جا سکتا اور اگر اسے مان بھی لیا جائے۔ ہم عرفان برہم کے
طریقے کی توجیہ اسی طرح ہی کر سکتے ہیں جس طرح کہ ہم علم تجربی اور خود شعوری کی توجیہ کیا کرتے ہیں
بھکشو کا خیال ہے کہ چونکہ ہم برہم سوتروں میں علم کی پیدائش اور نشوونما
کا کوئی بیان نہیں پاتے۔ علم کے متعلق سانکھیہ یوگ کا بیان اُس تعلق کی وجہ سے
قابلِ قبول ہے۔ جو سانکھیہ یوگ اور ویدانت کے درمیان پایا جاتا ہے۔ سانکھیہ یوگ
کی رُو سے پہلے تو حواس اور ان متعلقہ محسوسات کے درمیان ربط ہوتا ہے۔ اور اس کا

۴۶۶

نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ بُدھی کا تمس پہلو اُس وقت مغلوب ہوجانے پر ستّوہ کے طور پر معروض کی صورت قبول کر لیتی ہے۔ بُدھی کی اس حالت کو بُدھی کی ایک معروض حالت یا ایک حسی خیال یا حالت کہا جاتا ہے۔ دھیان لگاتے وقت اور خواب میں۔ اشیائے خارجیہ کے ارتسامات ذہن کے روبرو نمودار ہو کر مدرک ہوا کرتے ہیں اور اس لئے درست ہوتے ہیں۔ پس پرش کا اشیائے خارجیہ کے ساتھ تعلق بُدھی کے ذریعے ممکن ہوتا ہے۔ جب تک بُدھی ناپاک رہتی ہے۔ تب تک پرش اس کے ذریعے اشیا کے ساتھ تعلق قائم نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ ہے۔ کہ بے خواب نیند میں جب بُدھی تمس سے مغلوب ہو جاتی ہے۔ تب پرش کا شعور اپنا اظہار نہیں کر سکتا۔ اور نہ ہی دیگر اشیا کے ساتھ اپنا تعلق قائم کر سکتا ہے۔ جونہی بُدھی حسی یا نقشی صورت میں متبدل ہو کر پرش میں منعکس ہوتی ہے تب پرش اسے شعوری حالت کی فوری چمک کے طور پر نمودار کرتا ہے۔ اس طرح ہی شعورِ منزہ و لامحدود خود کو اشیا کی محدود صورتوں میں ظاہر کرتا ہے۔ چونکہ بُدھی خود کو لگاتار صورت مختلفہ میں بدلتی ہوئی بے آغاز زمانے سے پرش میں منعکس کر رہی ہے۔ شعوری حالت کا بہاؤ لگاتار جاری رہتا ہوا کبھی کبھار بے خواب نیند کے وقفوں سے تھم جایا کرتا ہے۔ پرش ہی بُدھی میں منعکس ہو کر انانیت (اہنکار) کے تصور کو پیدا کرتا ہے۔ اس خصوص میں بھکشو واچسپتی کے اس نظریے پر نکتہ چینی کرتا ہے۔ کہ بدھی کا پرش میں منعکس ہونا ادراکی حالت کی توجیہ کے لئے کافی ہے اور کہتا ہے۔ کہ شعور کا عکس خود ذی شعور نہیں ہو سکتا۔ اور اس لئے اس امر کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ کہ کیوں حالاتِ بُدھی ذی شعور معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن یہ مفروضہ کہ حالات بدھی شعور میں منعکس ہوتے ہیں۔ شعور کے ساتھ ان کے حقیقی تعلق کی توجیہ کرتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے۔ کہ چونکہ انعکاسات ہی شعور سے تعلق رکھتے ہیں۔ اشیا جیسی کہ ہیں۔ نامعلوم رہتی ہیں۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بُدھی کے حالات اشیائے خارجی کی نقول ہیں اور اگر ان نقول کو معقول صورت دی جائے۔ تب ہم نقول کے براہِ راست علم کی صحت کی بنا پر اشیا کے ساتھ ان کی تطبیق کی ضمانت کر سکتے ہیں۔ نیز کہا جا سکتا ہے۔ کہ جب شعور میں بُدھی

باب ۲۲

کی حالتوں کے عکس اس کے ساتھ ایک معلوم ہوتے ہوئے علم کی پیدائش کے موجب ہوتے ہیں۔ تب ہم ان مظاہر میں حالاتِ نفسی کے ساتھ شعور کی موہومہ وحدت دیکھا کرتے ہیں۔ اور تب علم فریب وہ ہو جاتا ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ اگرچہ علم میں عنصر فریب موجود بھی ہو۔ وہ ان اشیا کی حقیقت اور صحت پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ جن کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ پس صحیح علم (پرما) پرش میں حالات بُدھی کے عکس کا نتیجہ ہے۔ علمی عمل کا ثمر (پرمان پھل) شعور منزہ یا پرش کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ جو دانندہ کے طور پر عمل کرتا ہے اگرچہ وہ کل تجربے سے بے لاگ رہتا ہے۔ اہل ویشیشک علم کی پیدائش و فنا پر زور دیتے ہیں اور اس لئے وہ علم کو اجتماع اسباب سے پیدا اور فنا ہونے والا خیال کرتے ہیں۔ اور پُرش کے روبرو حالاتِ نفسی کے عکس کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں۔ کہ علم گویا آتما سے تعلق رکھتا ہے۔ ویدانت کے علمیاتی عمل کی جس میں پرش گیاتا (عالِم) اور بھوگتا (لطف اندوز) ہوتا ہے۔ یوں توجیہ کیجاتی ہے کہ وہ ایک جداگانہ علمیاتی عمل انو ویوسائے کا نتیجہ ہوتا ہے۔

۴۶۸

برہم کا برتر از عقل و قیاس کے تجربے کو بھی معمولی علمِ تجربہ کی پیدائش کی بنا پر واضح کرنا ہوگا۔ شاشتروں کی عبارت کو سمجھنے اور یوگ کے عمل سے بُدھی میں ایک ورتی "میں برہم ہوں" کی صورت میں پیدا ہو جاتی ہے۔ ورتی کی یہ صحیح صورت پرش میں منعکس ہوتی ہوئی پرش کے سچے علم ذات کے طور پر علم وجدانی کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ عام علم تجربی اور اس علم میں یہی فرق ہے کہ یہ انانیت (اِبھمان) کو دور کر دیتا ہے۔ علم ذات کے اس تصور پر یہ اعتراض کہ آتما عام و معلوم نہیں ہو سکتا۔ درست نہیں ہے۔ کیونکہ جس ذات کو جانا جاتا ہے۔ وہ ایک ذہنی حالت ہے جو اپنی صفت میں اس برترین آتما سے مختلف ہے۔ جو اسے جانتا ہے۔ یہ بالاتر از عقل و حواس آتما گیاتا (دانندہ) ہے جبکہ اس کا بُدھی میں عکس جو پھر اس کی طرف لوٹتا ہے، وہ ذات ہے۔ جیسے جانا جاتا ہے یہ اعتراض کہ علم ذات کے امکان کا اقرار آتما کے بذاتِ خود روشن ہونے کی تردید کرتا ہے۔ درست نہیں۔ آتما کا منور بالذات ہونا صرف یہ معنی رکھتا

۲۲ ب

ہے۔ کہ یہ بذاتِ خود چمکتا اور روشن ہوتا ہوا اپنے ظہور کے لئے کسی اور شرط کا محتاج نہیں ہے۔

تلمّع بالذات اور جہالت

چت سکھ تلمّع بالذات کو یوں تعریف کرتا ہے۔ کہ وہ جو ممکن الادراک نہ ہونے پر بھی بلا واسطہ محسوس ہوتا یا یہ سمجھا جاتا ہے بھگشو کہتا ہے۔ کہ تلمّع بالذات کی یہ تعریف بالکل ناجائز ہے۔ اپنشدوں میں کہیں بھی اس کی یہ تعریف نہیں کی گئی اور علم صرف کی رُو سے سویر کاش کے لفظ سے بھی یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ علم صرف تو اس کے معنی "خود بخود معلوم" ہی بتلاتا ہے۔ اگر کوئی شے مدرک یا معلوم نہ ہو۔ وہ صاف طور پر اسی وجہ سے ہمارے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھ سکتی۔ اس کے او معنی شاستروں کی اس شہادت کے عین خلاف ہوں گے۔ کہ انتہائی حقیقت کا علم یا وجدان ہو سکتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ ذہن کی حالت برہم براہ راست نہیں جانی جا سکتی لیکن یہ پرش کی اودیا کو دُور کرنے کا اثر رکھے گی۔ مگر اس پر کئی اعتراضات ہو سکتے ہیں

۲۶۹

اول۔ بذاتِ خود منور ہونا علم کا ایک صحیح ذریعہ (پرمان ہے) لیکن صرف پرش کی اودیا کا دُور ہو جانا ہی صحیح علم یا پرمان نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس خصوص میں یہ پوچھنا بھی بے محل نہ ہوگا کہ "اودیا" کے معنی کیا ہیں۔ اگر اس کے معنی ایک فریب وہ ذہنی حالت ہوں۔ تب تو یہ ضروری بدھی کی ایک حالت ہوگی اور اس کا مٹنا بھی پرش کی بجائے بدھی سے تعلق رکھے گا۔ اور اگر اس کے معنی وہ نفسی جبلیات یا اصلی میلانات ہیں جو غلطیوں کے موجب ہوتے ہیں۔ تب بھی چونکہ اصلی جبلیات پرکرتی کے گنوں کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ اِن گنوں کا مٹنا لازمی طور پر پرکرتی کو بھی مشروط کرنے والا ہوگا۔ اگر اسے تمس کا مادہ خیال کیا جائے۔ جو آتما کو ڈھانپ دیتا ہے تب یہ مفروضہ غیر معقول ہوگا۔ لیکن اگر بدھی کی ذات میں موجود تمس کو دور نہ کیا جائے۔ تب بدھی میں کوئی ایسی ورتی پیدا نہیں ہو سکتی۔ جو اس کے مفروض کی نقل اتار سکے اور اگر

باب ۲۲

بُدھی کے اس تمس کو ایک بار اس طرح دور کر دیا جائے۔ تب پرش میں اس کا کوئی عکس نہیں پڑ سکتا۔ پس اس خیال کی کہ علم جہالت کے پردے کو دور کرنے میں ممد ہوتا ہے۔ تائید نہیں کی جا سکتی پردے کا تعلق صرف آنکھ کی مانند آلات علمیہ سے ہے اور اس لئے وہ شعور منزہ کے ساتھ کوئی بھی تعلق نہیں رکھ سکتا۔ پس پردہ اُٹھ جانے کے باعث شعور منزہ میں وہ طلوع علم کی توجیہ معقول نہیں ہو سکتی آتما میں کوئی پردہ نہیں ہو سکتا۔ اگر آتما اپنی ماہیت میں شعور منزہ ہے۔ تب اس کی ذات میں کسی بھی پردۂ جہالت کا امکان نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں قیاسیات متبائن بالذات ہیں۔ اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ پیدایش عالم کا باعث ذہن میں جہالت یا اودیا کا عمل ہے اور اگر یہ مانا جائے۔ کہ صحیح علم جہالت کو دور کر دیتا ہے تب ہم اس ناقابل حمایت نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دنیا علم سے مٹ سکتی ہے یا جب ایک آتما بھی علم کو حاصل کر لیتا ہے۔ تب دنیا کا خاتمہ ہو جاتا ہے یا جب کوئی سنت اپنی زندگی میں ہی نجات حاصل کر لیتا ہے۔ تب اسے اپنے اردگرد کی دنیا کا تجربہ نہیں ہوا کرتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نجات یافتہ سنت بھی اپنے اندر ایک عنصر جہالت رکھتا ہے۔ تب یہ مسئلہ رد ہو جائے گا۔ کہ علم سے جہالت مٹ جاتی ہے مزید براں اگر مانا جائے۔ کہ آتما کسی بھی شے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا (اسنگ)۔ تب یہ قیاس بھی غلط ہوگا کہ وہ جہالت یعنی اودیا سے تعلق رکھتا ہے۔ پردے کا تعلق صرف ذہنی حالات سے ہو سکتا ہے۔ لیکن وہ شعور منزہ و لاتغیر کے ساتھ کوئی واسطہ نہیں رکھ سکتا۔

۴۷۰

کیونکہ ہم اس کی مثال کہیں نہیں پاتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جہالت قدرتاً شعور منزہ کے ساتھ تعلق ہے۔ تب یہ تعلق کبھی مٹنے کا ہی نہیں۔ اور اگر اس تعلق کو کسی شرط علتی کا نتیجہ مانا جائے تب یہ بھی معقولیت کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ شائد یہ علیت خود نفسی حالات کے اندر ہی موجود ہوگی۔ کم از کم یہ مفروضہ اس مفروضے کی نسبت سادہ تر ہوگا۔ کہ جہالت شعور منزہ سے تعلق رکھتی ہے اور نفسی حالات اسے مٹا سکتے ہیں نفسی حالات کے ساتھ پردے کا تعلق ہونا کم از کم بے خواب نیند۔ غشی اور بیہوشی میں ماننا پڑے گا۔ پس اگر پردے کو بطور آلۂ علم کے نفسی حالات سے منسوب کیا جائے۔ تب یہ فرض کرنا بالکل غیر ضروری ہوگا۔ کہ یہ پردہ شعورِ منزہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے

باب ۲۲ پاتنجلی اپنے یوگ سوتر میں اودیا کی تعریف کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ وہ ایک ذہنی حالت ہے۔ جو عارضی کو ابدی۔ ناپاک کو پاک اور سکھ کو دکھ تصور کرتی ہے اس لئے جہالت کو شعور منزہ کے ساتھ تعلق رکھنے والی ایک جداگانہ شے نہیں مانا جا سکتا۔ اسی طرح یہ تعریف بھی غلط ہے۔ کہ وہ خاتمۂ جہالت ہے۔ جو اس استعداد میں پُرش کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اس امر کو صحیح طور پر بیان کرنے لئے یہ کہنا ہوگا۔ کہ نفسی حالات میں جہالت مٹ جانے پر طلوع علم ہوتا ہے۔ اس انتہائی علم کے طلوع کے ساتھ کہ "میں برہم ہوں" جس کی طرف پرش کی خاطر پرکرتی کی کل غائیت مائل رہی تھی۔ پرش کے حق میں پرکرتی کا آخری مقصد پورا ہو جاتا ہے اور ایسا ہونے سے وہ غایاتی رشتہ جو بُدھی کو پرش کے ساتھ باندھ رہا تھا۔ ٹوٹ جاتا ہے اور پھر من یا بُدھی کے لئے پرش کی خاطر کچھ بھی کرنا باقی نہیں رہ جاتا۔ علم باطل کے مٹنے پر نیکی اور بدی بھی نہیں رہتے۔ اس لئے بُدھی کی سالمیت مٹنے پر نجات حاصل ہوتی ہے۔ اودیا (علم باطل) اسمتا (انانیت)۔ راگ (الفت)۔ دوش (نفرت) ابھی نویش (محبت نفس) ان سب کو اودیا (جہالت) جو ان کی علت ہے۔ خیال کیا جا سکتا ہے۔ نیز اودیا کو تمس بھی تصور کیا جا سکتا ہے جو کہ اس کی علت ہے۔ یہ تمس ستو کے ظہور کو روکتا ہے اور اسی لئے اودیا نمودار ہوتی ہے۔ جب تمس پر ستو غالب آجاتا ہے۔ تب ستو اپنے ذریعے انتہائی ذات کو روشن کرتا ہے پس علم اور جہالت (گیان اور اگیان) کے الفاظ شاستروں میں ستو اور تمس کو ظاہر کرتے ہیں تمس کا لفظ اگیان کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے اور ۴۷۱ کوئی ایسا اگیان موجود نہیں ہے۔ جو غیر مشخص اور ناقابل بیان ہو جیسا کہ اہل شنکر فرض کرتے ہیں۔ معمولی علم تجربی میں یہ تمس عارضی طور پر دور ہو جایا کرتا ہے۔ لیکن حقیقی و انتہائی علم کے طلوع پر متعلقہ پرش کی خاطر گنتوں کی استعداد تغیر معدوم ہو جاتی ہے۔ پیشتر اس کے کہ ستو اپنی ورتی یا حالت کو ظاہر کر سکے۔ ضروری ہے۔ کہ وہ اس تمس پر غالب آ لئے۔ جو ستو کے ظہور پذیر ہونے میں مانع ہوتا ہے۔ پس نفسیاتی حالت کی نمود داری سے پہلے ضروری ہے۔ کہ ستو اور تمس کا وجودیاتی تضاد مٹ جائے۔

بھکشو کی رائے میں سانکھیہ اور ویدانت کا تعلق

بھکشو کی رائے میں سانکھیہ اور یوگ کے فلسفے ویدانت کے ساتھ گہرا تعلق

رکھتے ہیں۔ اور اپنشدوں میں ان کا ذکر بھی آتا ہے۔ اس وجہ سے جب بعض امور مثلاً علم تجربی کے سوال پر ویدانت میں کوئی بیان نہ پایا جائے۔ تب اسی کمی کو سانکھیہ اور یوگ کے ذریعے پورا کر لینا واجب ہے۔ اگر ان دونوں میں کوئی تضاد نظر آتا ہو۔ تب ان کی اس طرح توجیہہ کرنی چاہئے۔ کہ ان میں مصالحت ہو جائے۔ بھکشو نہ صرف سانکھیہ یوگ کے تعلق میں اُسی اصول کو مدنظر رکھتا ہے۔ بلکہ نیائے ویشیشک اور پنچ راتروں کے تعلق میں بھی یہی نظریہ رکھتا ہے اس کی رائے میں نظامات ویدوں اور اپنشدوں پر مبنی ہیں اور اس لئے یہ آپس میں وہ اندرونی کشش واتحاد رکھتے ہیں جو بدھ مذہب میں موجود نہیں ہے۔ اس لئے صرف اہل بدھ ہی اصل مخالفین ہیں۔ اسی لئے وہ فلسفے کے تمام آستک نظامات کو اس خیال سے ملانا چاہتا ہے۔ کہ وہ کم وبیش ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اور کم از کم ان میں مصالحت کا امکان ہے۔ بشرطیکہ مناسب زوایائے نگاہ سے ان کا مطالعہ کیا جائے۔ بھکشو اپنا مسالا اپنشدوں۔ پرانوں اور سمرتیوں سے جمع کر کے اس بنیاد پر ایک نظام توضیح قائم کرنے کے لئے کوشش کرتا ہے۔ اس لئے اسے بحیثیت مجموعی اُس خدا پرستانہ ویدانت کی صحیح تفسیر کہا جا سکتا ہے۔ جو عام طور پر پرانوں کا نظریۂ غالب ہونے کے علاوہ ہندو زندگی اور مذہب کے نظریۂ عامہ کی نمایندگی کرتا ہے ہندو خیال کی اس عام رَو کے ساتھ جو پرانوں اور سمرتیوں کی راہ سے بہ رہی ہے اور جو ہندو زندگی کو اُبھارنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے مقابلہ کرتے ہوے۔ انتہائی سانکھیہ۔ انتہائی ویدانتِ شنکر۔ انتہائی نیائے اور مادھو کی انتہائی ثنویت کو مروجہ فلسفے کی مابعد الطبیعاتی دستور پرستی کہ سکتے ہیں۔ فلسفۂ بھکشو اس بھیدابھید کی قسم کا ہے۔ جو مختلف صورتوں میں بھرتر پرپنچ۔ بھاسکر۔ رامانج۔ نمبارک اور دوسروں کی تعلیمات میں پایا جاتا ہے۔ اس فلسفۂ بھیدابھید کا عام نقطۂ نگاہ یہ ہے۔ کہ یہ نظریہ دنیا کی حقیقت اور روحانیت کا معتقد ہے۔ انفرادی ارواح کی خصوصیت اور ان کا اپنی ذات میں ظہور ابدی کے مراکز ہونا۔ اخلاقی آزادی اور ذمہ داری اور روحانی جبریت۔ ایک شخصی خدا اور غیر شخصی حقیقت۔ وہ انتہائی روح جس میں مادہ اور پرکرتی روحانیت میں تحلیل

باب ۲۲

ہو جاتے ہیں ۔ مادہ اور ارواح کی اصلیت اور باہمی تعلقات میں ایک اندرونی غائتیت کا نفوذ پذیر ہونا اور مشیت ایزدی کا تقدس ۔ قدرتِ مطلقہ اور علم کل علم اور محبت کی اعلیٰ قیمت ۔ اخلاقی اور معاشرتی فرائض کی جبریت اور ان کا انتفا اِس فلسفے کی تعلیمات سے ہیں ۔

چونکہ معمولی مستند سانکھیہ کو ملحدانہ خیال کیا جاتا ہے اس لئے سوال اٹھتا ہے ۔ کہ کس طرح اس کی خدا پرستی اور اوتاروں کے مسئلے کے ساتھ مصالحت ہو سکتی ہے ۔ برہم سوترا ۔ ا ۔ ۵ کی تفسیر کرتا ہوا بھکشو کہتا ہے کہ چونکہ شاستر کہتے ہیں ۔ کہ "اُس نے دیکھا یا چاہا" ۔ برہم لازمی طور شخصی ہستی رکھتا ہے ۔ کیوں کہ ادراک اور خواہش کو بے جان پرکرتی سے منسوب نہیں کر سکتے ۔ شنکر اس سوتر کی تفسیر کرتا ہوا دعویٰ کرتا ہے ۔ کہ اِس کا مطلب یہ ہے ۔ کہ پرکرتی دنیا کی علت نہیں ہے کیونکہ پرکرتی یا پردھان ایک غیر ویدک تصور ہے ۔ بھکشو انپشدوں سے کئی جملات کا حوالہ دیتا ہوا ثابت کرتا ہے ۔ کہ پرکرتی کا تصور غیر ویدک نہیں ہے ۔ پرکرتی کو اپنشدوں میں بطورِ علت عالم یا طاقتِ ایزدی بتلایا گیا ہے اور شویتا شوے ترا انپشد میں پرکرتی کو مایا اور ایشور کو مایا وی (ساحر) بتلایا ہے ۔ جو اپنے اندر ساحرانہ طاقت رکھتا ہے ۔ ساحر اپنے جادو کو ظہور سے روک رکھتا ہے مگر وہ ساحرانہ طاقت اس کے اندر سدا موجود رہتی ہے ۔ معمولی پرکرتی میں ہمیشہ ہی تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے اور برہم کے ساتھ ستو کا ایک مادہ خاص مربوط ہے جسے لاتغیر خیال کیا جا سکتا ہے ۔

ایک سوال جو اس خصوص میں قدرتی طور پر پیدا ہوتا ہے یہ ہے ۔ اگر برہم بذات خود لاتغیر ہے اور وہ ستو جسم بھی جس کے ساتھ وہ سدا مربوط ہے ۔ کبھی نہیں بدلتا ۔ تب کس طرح برہم کسی خاص وقت پر دنیا کو پیدا کرنے کا خواہشمند ہو سکتا ہے ؟ اس کا جواب واحد صرف یہ ہے ۔ کہ ایک خاص لمحۂ تخلیق پر برہم کی طرف ارادے کا انتساب زبان کا ایک مبہم استعمال ہے ۔ اس کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ جب شرائط علتی کا اجتماع کسی خاص نقطۂ وقت پر تخلیقی پیدائش میں نمودار ہونے کے لیئے تیار ہوتا ہے ۔ تب اسے برہم کی ارادتِ خالقہ کا ظہور سمجھا جاتا ہے ۔ برہم کے علم و ارادت زمانے میں کوئی آغاز نہیں رکھ سکتے[1] ۔ لیکن اگر برہم کی ارادتِ خالقہ

۴۷۳

[1] ۔ وگیان امرت بھاشیہ ۔ ۱ ۔ ا ۔ ۵ ۔

باب ۱۲ کو حرکاتِ پرکرتی کی علت خیال کیا جائے۔ تب یہ نظریۂ سانکھیہ کہ پرکرتی کی جنبش جس کا باعث ذاتی غائیت ہے۔ پرش کی خدمت کے لئے ہے۔ ناقابلِ حمایت ہو جاتا ہے مہت کے اندر موجود ستو۔ رجس اور تمس کو سانکھیہ میں برہما۔ وشنو۔ مہیشور جو گویا پیدا شدہ دیوتا ہیں، کی صورت میں تین اشخاص خیال کیا گیا ہے۔ لیکن سانکھیہ کسی ابدی ایشور کی ہستی کا قائل نہیں ہے۔ یوگ کی رو سے مہت کا جزِ وستو جو نجات یافتہ حالت میں دائماً موجود رہنے والی ابدی طاقتوں کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ وہ پرش (شخص) ہے۔ جسے ایشور کہا جاتا ہے۔ اس کا ستو جسم معلول کی فطرت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ مہت کے ستو جزو سے پیدا ہوا ہے اور اس کا علم بھی لازمانی ہے۔ سانکھیہ کی تائید میں بھکشو کہتا ہے۔ کہ ایشور سے انکار کے یہ معنی لیے جا سکتے ہیں۔ کہ نجات کی خاطر ایشور میں اعتقاد رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ علم ذات سے بھی حصول نجات ممکن ہے۔ اگر اس رویے کو اختیار کیا جائے۔ تب ایشور کی ہستی کا اثبات بالکل غیر ضروری ہے۔ مگر اس خصوص میں یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ بھکشو کی توجیہ تسلی بخش نہیں ہے۔ لیکن سانکھیہ سوتر ایشور کے بارے میں صرف خاموش ہی نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایشور کا عدم وجود ثابت کرنے کے لئے زبردست کوشش کرتا ہے۔ اور ایک بھی ایسا بیان نہیں پایا جاتا۔ جو اسے اس الزام سے بچا سکے۔ کہ سانکھیہ خدا پرستی کا مخالف نہ تھا۔ بھکشو اس سے آگے چل کر پھر کہتا ہے۔ کہ سانکھیہ الحاد کی تعلیم نہیں دیتا اور شوتیا شوتر کا یہ حوالہ پیش کرتا ہے (چہارم - ۱۶)۔ کہ جیسا کہ سانکھیہ میں بتایا گیا ہے کہ انتہائی علت کے علم سے ہی حصول نجات ممکن ہے اور گیتا کا وہ بیان بھی پیش کرتا ہے جس میں الحاد کو ایک شیطانی نظریہ بتلایا گیا ہے۔ یوگ کا ذکر کرتا ہو بھکشو کہتا ہے کہ یہ ایک عجیب بات ہے۔ کہ اگرچہ یوگ خدائی ہستی کا قائل ہے۔ لیکن اس نے اس بات کی تردید نہیں کی۔ کہ وہ جانب دار یا ظالم بھی ہو سکتا ہے اور خدا کو اصلی کائناتی مرتبہ دینے کی بجائے اس فطری نظریے کو قبول کرتا ہے۔ کہ پرکرتی پرش کے تعلق میں اپنی ذاتی غائیت سے متعین ہو کر تحویلاتِ نوعیہ میں سے گذرا کرتی ہے۔ پاتنجلی کے یوگ سوتر میں ۴۷۴ ایشور ہی یوگ دھیان کا موضوع ہے اور اپنے عُبّاد اور دیگر جانداروں پر رحم

باب ۲۷

کرتا ہے۔ لیکن بھکشو کا خیال ہے کہ جب تک ایشور ایک کائناتی مقصد کے لئے ہستی نہ رکھتا ہو۔ پرکرتی کے ساتھ پرش کے تعلق کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

ایشور اپنے اعمال میں اُن ہستیوں کے ساتھ کوئی علاقہ نہیں رکھتا۔ جو رجس یا تمس کی ڈگمگانے والی فطرت کے ساتھ تعلق رکھتی ہوں۔ بلکہ صرف ایسی ہستی کے ساتھ جو دائماً یکساں حال اور سدا ابدی علم۔ ارادت اور سرور کے ساتھ تعلق رکھتی ہو[1]۔ اس بیان سے قدرتاً یہی معنی نکلتے ہیں کہ ارادت ایزدی ابدی اور لاتغیر قانون کے طور پر کام کر رہی ہے۔ یہ قانون خدا کا جزو ترکیبی نہیں بلکہ خود پرکرتی کا جزو ترکیبی ہے اُسی جزو کی بدولت ہی ایک ابدی اور لاتغیر قانون ایشور کے ابدی ارادہ اور علم کے طور پر عمل پذیر ہو کر پرکرتی کے ظہوری یا تغیر پذیر پہلو کو متعین کرتا ہے۔

گیتا میں شری کرشن کہتے ہیں۔ کہ وہ پرش اُتم (برترین روح) ہے اور اس سے اوپر کچھ نہیں۔ بھکشو ایسے بیانات کی دو تفاسیر پیش کرتا ہے۔ جو مذکورۃ الصدر تصور خدا کے خلاف معلوم ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ کرشن کا خدا یا خود کی طرف اشارہ کرنا صرف ایک نسبتی بیان ہے جو مقبول عام صورت میں دیا گیا ہے اور جو اس ذاتِ مطلقہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں دیتا جو تجربۂ معمولی سے لاتعلق ہے۔ دوسری توضیح یہ ہے۔ کرشن خود کو خدا صرف اس لئے کہتا ہے کہ وہ خدا کے ساتھ اپنی عینیت و وحدت محسوس کرتا ہے۔ اس لئے پر برہم اور کاریہ برہم کے درمیان فرق ہے اور شری کرشن کاریہ برہم ہونے سے خود کو عام بولی میں کارن برہم کے طور پر بیان کرتا ہے۔ جب دوسرے وجود خود کو برہم کے ساتھ ایک سمجھا کرتے ہیں۔ تب ان کی عینیت صرف کاریہ برہم سری کرشن یا نارائن سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے وہ خود کو خدائے مطلق کہنے کا کوئی حق نہیں رکھتے۔ بے آغاز اور مطلق ذات برہم کو رشی اور دیوتا بھی نہ جانتے ہیں اور نہ کبھی جان سکتے ہیں۔ صرف نارائن ہی خود کو اپنی ذاتِ مطلقہ میں جان سکتا ہے۔ اس لئے نارائن کو تمام موجودات سے بڑھ کر گیانی (علیم) سمجھنا چاہیے[2]۔ وہ ارواح جو اپنی گذشتہ زندگی میں سایجیہ مکتی پا کر ایشور

---

[1] ایشور گیتا قلمی نسخہ۔

[2] وگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۵۔

باب ۲۲ ۴۷۵

کے ساتھ ایک ہو چکی ہیں۔ وہ واسُدیو و یُوہ میں بود و باش رکھتی ہیں۔ واسُدیو وُیوہ میں صرف واسدیو ہی ابدی خدا ہے اور باقی ساری موجودات اس کے اجزا کے سوا کچھ نہیں۔ دوسرے ویُوہ مثلاً سنکرشن۔ پردیُمن۔ انیرُدھ واسدیو کی وِبھوتیوں (تجلیات) کے سوا کچھ نہیں ہیں اور انھیں ایشور کی جزوی مخلوقات یا برہم۔ وشنو اور رُدر سمجھنا چاہیے ماتحت دیوتاؤں، برہم یا شِو، کی طاقت محدود ہے کیونکہ وہ کائناتی امور کے نظم و نسق میں کوئی تبدیلی نہیں لا سکتے۔ جب وہ خود کو برترین خدا (پرم دیو) بتلاتے ہیں۔ تب وہ خود کو ذاتِ مطلقہ کے ساتھ ایک محسوس کرتے ہوئے ایسا کہتے ہیں مہت تتو اپنی صورِ ثلاثہ ستو۔ رجس۔ تمس سے برہما۔ وشنو۔ شو یا سنکرشن۔ پردیمن اور انیردھ کا جسم تیار ہوتا ہے۔ یہ تین دیوتا ہیں جو جسم واحد رکھنے والے خیال کئے جاتے ہیں۔ اس جسم کا نام مہت ہے۔ اور یہ کائناتی ارتقا کی اصلی بنیاد ارمسالا ہے۔ اسی وجہ سے ہی کائنات یا عالم کو اُن کا جسم مانا جاتا ہے۔ یہ تینوں دیوتے اپنے اعمال میں وات پریت اور کپھ کی مانند ایک دوسرے پر منحصر خیال کئے جاتے ہیں اور یہی سبب ہے۔ کہ وہ باہمی طور پر مختلف اور ایک متصور ہوتے ہیں یہ تینوں دیوتے مہت کے ساتھ بھی جو پرکرتی اور پرش کی وحدت ہے۔ ایک ہیں اور یہی وجہ ہے۔ کہ برہما۔ وشنو اور مہیشور کے براہ راست ظواہر ہونے کی بجائے وہ جزوی مجسماتِ ایزدی (انش اوتار) مانے گئے ہیں۔[1]

اِشور کا پردھان اور پرش میں نفوذ پذیر ہونا اس کے علم۔ ارادت اور سعی کے باعث ہے۔ ان کے ذریعے وہ گنوں کو ابھار کر مہت کو وجود میں لاتا ہے۔ بھکشو اس امر کے اثبات کے لئے بہت کوشش کرتا ہے کہ خدائے مطلق یا بھگوان

---

[1]۔ وگیان امرت بھاشیہ ۱۔ ۱۔ ۵۔

[2]۔ اس خصوص میں بھکشو بھاگوت کے شلوک کا حوالہ دیتا ہے (۱۔۱۔۵) مگر وہ کرشن کے معنی وشنو لیتا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ سوتم بھگوان سے مراد اسی طرح ہی جزو بھگوان ہیں۔ جس طرح بیٹا اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے۔ مگر یہ معنی بالکل ہی ان معنوں کے خلاف ہیں۔ جو مذہب گوڑیہ کے وشنو یوگ لیا کرتے ہیں وہ کرشن کو خدائے مطلق مانتے ہیں۔

نارائن یا وشنو سے مختلف ہے جو اسی طرح ہی ظواہر خدا ہیں جیسے کہ بیٹا باپ کا ہوا کرتا ہے۔ اس مقام پر بھکشو مدرسۂ پنچ راتر کی رائے اور دیگر متفکرین مثلاً مادھو، وشنو گوڑیہ اور ان ویشنووں کی راؤں سے جو نارائن۔ وشنو اور کرشن کو خدا کے ساتھ ایک خیال کرتے ہیں۔ اختلاف ظاہر کرتا ہوا۔ دوسرے اوتاروں مثلاً متسیہ۔ کورم وغیرہ کو بھکشو وشنو کے لیلا اوتار اور بھگوان یا پرمیشور کے آویش اوتار مانتا ہے۔

۲۷۶

مایا اور پردھان

شنکر ویدانت سوتر (۱-۱-۴) کی اپنی تفسیر میں۔ اویکت کی اصطلاح پر بحث کرتا ہوا یہ کہتا ہے۔ کہ یہ کوئی اصطلاحی معنی نہ رکھتی ہوئی ویکت (ظاہر) کی نفی محض ہے۔ اویکت کا لفظ حرف نفی ن اور ویکت سے مرکب ہے اور بتلاتا ہے۔ کہ چونکہ اصطلاح اویکت اس طرح صرف لغوی معنی رکھتی ہے اور صرف غیر ظہور پذیر کو ظاہر کرتی ہے۔ اس لئے یہ لفظ سانکھیہ کے پردھان کے لئے اصطلاحاً استعمال نہیں کیا جا سکتا شنکر کے خیال میں اویکت کے معنی علتِ لطیفہ کے ہیں۔ لیکن وہ یہ نہیں مانتا۔ کہ سانکھیہ پردھان کے معنوں میں یہ دنیا کوئی جداگانہ علتِ لطیفہ رکھتی ہے[ا] اس کی رائے میں اس کائنات کی حالت ابتدائی ایشور پر انحصار رکھتی ہے اور خود بخود وجود میں نہیں آتی۔ ایشور میں علتِ لطیفہ (سوکشم کارن) کو ملنے بغیر وہ خالق نہیں ہو سکتا کیونکہ طاقت کے بغیر وہ خود کو تخلیق کی طرف جنبش نہیں دے سکتا۔ ایشور کی ذات میں موجود بیج شکتی جسے اودیا بھی کہتے ہیں۔ اس کا نام اویکت ہے۔ یہ مایا کی بڑی نیند ہے جو ایشور پر انحصار رکھتی ہے۔ اس کے اندر تمام ارواح بغیر کسی خود دانی (آگاہی) کے موجود رہتی ہیں۔ اس بیج شکتی کی توانائی بالقوہ نجات یافتہ روحوں کی حالت میں علم (گیان) کے ذریعے مٹ جاتی ہے اور اس لئے پھر وہ جنم نہیں لے تیں[۲] واچسپتی اپنی تصنیف بھامتی

ا۔ ویدانت سوتر۔ ۱-۴-۳۔
۲۔ " " "

باب ۱۲ میں تنقید کرتا ہوا کہتا ہے کہ مختلف ارواح کے لئے مختلف اودیائیں ہوتی ہیں۔ جب کوئی فرد اپنے لئے گیان حصول کرنے کی کوشش کرتا ہے تب اس کی متعلقہ اودیا ختم ہو جاتی ہے اگرچہ دیگر افراد کے ساتھ تعلق رکھنے والی اودیائیں ویسی کی ویسی برقرار رہتی ہیں۔ چنانچہ اگر ایک اودیا (جہالت) ہٹ جاتی ہے۔ تو دوسری اودیائیں عمل پذیر حالت میں رہ کر دنیا کے پیدائش کی موجب ہو سکتی ہیں۔ لیکن اہل سانکھیہ جو ایک پردھان کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ اس کے خاتمے کے معنی ساری دنیا کا خاتمہ ہوں گے۔ واچسپتی مزید براں کہتا ہے کہ اگر یہ کہا جائے۔ کہ اگرچہ دھان وہی کا وہی رہتا ہے لیکن اودیا پرش اور پرکرتی کے درمیان عدم امتیاز کی صورت میں قید کی موجب ہوتی ہے اور اس لئے پرکرتی کا وجود ماننے کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے قید و نجات کے مسئلے کی توجیہ اودیا کے ہونے اور نہ ہونے سے ہی ہو سکتی ہے۔

۴۷۷ یہ اعتراض کہ ارواح کا امتیاز اودیا (جہالت) پر انحصار رکھتا ہے اور اودیاؤں کا امتیاز ارواح کے امتیاز پر منحصر ہے غلط ہے کیونکہ یہ عمل بے آغاز ہے اور اویکت کی اصطلاح اودیا کی طرف ایسے نوعی معنوں میں اشارہ کرتی ہے۔ کہ اس کے اندر تمام اودیا کا شمول پایا جاتا ہے۔ اودیا فرد میں رہتی ہے۔ لیکن وہ خدا کی شے اور کارندہ ہونے کے لحاظ سے اسی پر انحصار رکھتی ہے اودیا برہم کا سہارا لیے بغیر عمل پذیر ہو ہی نہیں سکتی۔ اگرچہ ارواح کی ذات حقیقی برہم ہے۔ لیکن جب تک وہ جہالت سے محصور رہتی ہیں۔ وہ اپنی ذات حقیقی کو نہیں جانتیں۔

اس کے جواب میں بھکشو کہتا ہے کہ چونکہ طاقت (شکتی) کے سوا اکیلا خدا اس عالم متنوع کو پیدا نہیں کر سکتا، اس لئے یہ بات ماننی پڑتی ہے۔ کہ خدا غدا سے ایک متمیز طاقت کے ذریعے دنیا کو پیدا کرتا ہے۔ اس طاقت کا نام پرکرتی اور پرش ہے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ طاقت اودیا (جہالت) ہے۔ تب بھی چونکہ یہ عنصر برہم سے الگ ہستی رکھتا ہے۔ اس لئے یہ بات بھی مسئلہ وحدت وجود کو پرکرتی اور پرش کے اقرار کی مانند ہی رد کرنے والی ہوگی۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ پرلے کی حالت میں اودیا غیر موجود ہوتی ہے۔ کیونکہ اس حالت

باب ۲۷

میں صرف برہم کے موجود ہونے کے باعث دنیا کی پیدائش برہم سے مانی پڑیگی اوران ارواح کو جو اس کے ساتھ متحد و واحد ہوتی ہیں نجات یافتہ ہونے پر بھی سنسار (عالم حوادث) میں سے گذرنا ہی پڑے گا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ قید اور نجات بالکل فرضی ہیں تب اس امر کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ لوگ فرضی نجات کے حصول کے لئے تکلیف اُٹھایا کریں۔ اگر یہ کہا جائے کہ اودیا پرئے کے دوران ثانوی (ویوہارک) سنسار رکھتی ہے اور اگر یہ دلیل دیجائے کہ ان حالات میں قید اور نجات کو بھی ویوہارک (ثانوی) ہستی خیال کیا جا سکتا ہے۔ تب نظریۂ وحدتِ وجود نا قابل اعتراض ثابت ہوگا۔ لیکن اگر ایسی اودیا مانی جائے۔ جو صرف ثانوی یا ویوہارک ہستی رکھتی ہے۔ تب یہی بات پر دھان کے متعلق بھی فرض کی جا سکتی ہے۔ اگر ہم اصطلاح ویوہارک کے معنی کی کھوج کریں۔ تب ہم دیکھتے ہیں۔ کہ اس کی تعبیر کسی مقصد کی تکمیل کے لیے انجام دہی وخدمت کی طاقت پر محدود ہے۔ اگر یہ بات ہو۔ تب پرکرتی بھی اسی قسم کی ہستی رکھ سکتی ہے[1]۔ بے شک یہ بات درست ہے۔ کہ پر دھان کو ابدی مانا جاتا ہے۔ لیکن یہ ابدیت لگاتار تبدیلی کی ابدیت ہے۔ اودیا کو ویدانتی لوگ اپر مارتھک کہتے ہیں۔ یعنی اودیا مطلقاً حقیقی نہیں ہے۔ حقیقت مطلقہ نہ ہونے کے یہ معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ یہ غیر منفک اور خود بخود ظاہر نہیں ہے یا یہ خود کو بطور وجود کے ظاہر نہیں کر سکتی یا یہ کل زمانوں میں ہستی نہیں رکھتی۔ مگر ایسی حدود تو پردھان پر صادق آتی ہیں۔ پردھان بطور تغیر پذیر ہونے کے ابدی ہے۔ لیکن یہ اپنے تمام معلولات میں غیر ابدی ہے۔ پرکرتی کے تمام نتائج (دیکھل) فانی ہوتے ہیں اور اپنی ماہیت میں بے شعور ہونے کے باعث خود بخود ظاہر ہونے کی قابلیت نہیں رکھتے پھر اگرچہ پردھان کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ وہ کسی خاص وقت پر کوئی صورتِ خاص رکھتا ہے۔ لیکن اس وقت بھی وہ اپنے ماضی و مستقبل میں غیر موجود ہوتا ہے۔ پس چونکہ ویوہارک ستا (وجود ثانوی) کے معنی نہ ہستی مطلق نہیں ہیں (خرگوش کے سینگ کی مانند) اور نہ ہی اس کے معنی حقیقتِ مطلقہ ہیں۔ اس کے معنی صرف تغیر پذیری

۴۷۸

۱۔ وگیان امرت بھاشیہ ۱-۴-۳۔

باب ۲۲ (دبریناماتو) ہی ہو سکتے ہیں اور ایسا وجود تو پردھان کا بھی ہے۔ پس اہل شنکر پردھان کے مسئلے پر معترض ہونے سے کچھ حاصل نہیں کرتے۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق اس کا بدل اودیا بھی وہی صفات رکھتی ہے جو پرکرتی میں پائی جاتی ہیں۔

پس صاف ظاہر ہے۔ کہ پرکرتی کے خلاف شنکر کے اعتراضات ایشور کی پرکرتی پر بھی عائد ہو سکتے ہیں۔ مگر وہ پرانوں میں بیان شدہ پرکرتی پر جس کا مفسر بھکشو ہے لاگو نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ پرکرتی کو برہم کی طاقت (شکتی) مانا گیا ہے۔ اگر اودیا کو بھی اسی طرح خیال کیا جائے۔ تب یہ پرکرتی کی مانند ہو جاتی ہے اور چونکہ اسے بالقوہ صورت میں پرلے کی حالت میں بھی خدا کے اندر موجود خیال کیا جاتا ہے۔ اودیا کی وہ بیشتر تعبیرات بھی جو اسے برہم کی حقیقت مطلقہ سے تمیز کرتی ہیں۔ پرکرتی کی تعبیرات ہیں۔

بھکشو کے پیش کردہ خیال کے مطابق پردھان کو ایک جداگانہ اور مطلق ہستی خیال کرنے کی بجائے ایزدی طاقت مانا گیا ہے[1]

برہم سوتر ۱-۴-۲۳ کی توضیح کرتے وقت بھکشو کہتا ہے کہ ایشور پرکرتی کے سوا اور کوئی اُپادھی نہیں رکھتا جملہ صفات ایزدی مثلاً سرور وغیرہ پرکرتی سے نمودار ہوتی ہیں۔ جیساکہ برہم سوتروں میں بتلایا گیا ہے۔ پرکرتی کو برہم کی فطرت مخصوصہ سمجھنا چاہیئے۔ جو دنیا کی بلاواسطہ علتِ مادی نہیں۔ بلکہ صرف اس کی پائدار اور بنیادی علت ہے۔ (ادھشٹان کارن) اور پرکرتی اس کی اپنی صفتِ خاص یا جزو ہے۔ پرکرتی اس اُپادھی کا باہمی تعلق ناظم و منظوم یا قابض و مقبوض کا ہے یہ ۴۷۹ امر واقعہ کہ برہم سوچنے اور ارادہ کرنے کے قابل ہے۔ اس امر کی شہادت دیتا ہے۔ کہ وہ ضروری آلے کے طور پر پرکرتی کو رکھتا ہے جو اس کے لئے ایسے فکر کو ممکن بناتی ہے۔ کیونکہ برہم بذاتِ خود شعور منزہ ہے۔ لیکن پرکرتی اس کے اُن پاکیزہ تر اجزا کے تعلق میں اُپادھی کے طور پر کام کرتی ہے۔ جو ابداً پاک ستو ہیں۔ کال (زمان) اور ادرشٹ (شدنی) بھی اجزائے پرکرتی ہونے سے برہم سے جداگانہ طاقتیں متصور

[1] - وگیان امرت بھاشیہ - ۱-۴-۲۰-

باب ۲۲

نہیں ہوتے۔

سانکھیہ اور یوگ پر بھکشو کی تنقید

برہم سوتر۔ دوم۔ ا۔ ا۔ ۲۔ ۳ کی تفسیر کرتا ہوا بھکشو کہتا ہے۔ کہ منوعلت اولی کو پرکرتی کا نام دیتا ہے سانکھیہ بھی ایسا کرتا ہے اور دونوں کو مستند خیال کیا جاتا ہے لے لیکن چونکہ پاتنجلی اور پراشر کی رائیں سانکھیہ کے مسئلۂ دہریت کی تردید کرتی ہیں۔ برہم سوتر کے نظریے کی تعبیر محض سانکھیہ کی ملحدانہ تعلیمات کے مطابق نہیں کیجا سکتی۔ یہ بھی ماننا پڑتا ہے۔ کہ سانکھیہ کا ملحدانہ جزو وید یا پرانوں میں اپنے لئے کوئی مستند تائید نہیں رکھتا اور اس لئے نادرست خیال کر لے کے لائق ہے ۲۔

یہ فرض کرنا غلط ہے کہ کپل درحقیقت دہریت پھیلانا چاہتا تھا۔ اس نے دوسروں سے ملحدانہ دلائل لیکر یہ دکھلانا چاہا تھا۔ کہ اگر خدا کی ہستی میں ایمان نہ بھی لایا جائے۔ تو بھی پرکرتی اور پرش کے امتیاز سے نجات حاصل کیجا سکتی ہے۔ سانکھیہ اس بات پر بھی زور دیتا ہے۔ کہ صرف علم سے نجات حاصل ہو سکتی ہے۔ مگر اس بیان کا یہ مطلب نہیں ہے۔ کہ وہ اپنشدوں کی ان عبارت کے ساتھ تخالف رکھتا ہے جو اعلان کرتی ہیں، کہ برہم کے حقیقی علم سے ہی نجات حاصل ہو سکتی ہے کیونکہ ان کا مطلب صرف یہ ہے۔ کہ حصول نجات کے دو طریقے ہیں۔ ادنیٰ طریقہ پرکرتی اور پرش کے درمیان امتیاز کا علم ہے اور اعلیٰ طریقہ برہم کا صحیح علم ہے۔ یوگ بھی نجات کی دو راہیں دکھلاتا ہے۔ ادنیٰ راستہ معمولی عمل یوگ کا ہے اور اعلیٰ راستہ ایشور کے آگے سارے کاموں کو سونپنے اور اس کی عبادت کا ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔ کہ سانکھیہ روایتہً ہی ملحدانہ ہے۔ کیونکہ مہابھارت

لے۔ وگیان امرت بھاشیہ۔ دوم۔ ا۔ ا

۲ ؎ ؎ ؎

باب ۲۱ ۴۸۰

درشانتی پرون ۳۰۲-۲۷، ۳۱۸) اور متسیہ پُران (۴-۲۸) میں ہم ایک چھبیسواں مقولہ ایشور کا معلوم کرتے ہیں پس خدا پرستانہ اور ملحدانہ سانکھیہ میں فرق ان بیانات کی وجہ سے ہے جن میں سے ایک سچے سانکھیہ کی تعلیم دیتا ہے اور دوسرا اس سانکھیہ کی جو اُن لوگوں کو بھی امید نجات دلاتا ہے۔ جو ایشور کی ہستی میں اعتقاد لانے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ اس خصوص میں بھکشو سانکھیہ کے دو مدرسوں کا امکان مانتا ہے۔ ایک خدا کو ماننے والا اور دوسرا اس سے منکر۔ اور وہ صرف موخرالذکر کو ہی نادرست خیال کرتا ہے[1] نیز وہ کورم پران کا حوالہ بھی پیش کرتا ہے۔ جس میں سانکھیہ اور یوگ والوں کو ناستک (ملحد) بتلایا گیا ہے۔ شنکر کے مذہب کا بڑا نقص یہ ہے کہ وہ خدا پرست سانکھیہ کی نادرستی کو ثابت کرنے کی بجائے تمام خدا پرستانہ حالات کو غیر ویدک جانکر ان سے انکار کرتا ہوا ان کے مطابق برہم سوتر کی بھی غلط تعبیر کرتا ہے۔ بھکشو پرشن ۴-۸ کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں سانکھیہ کے ۲۳ مقولوں (پدارتھوں) کا ذکر کرتے وقت صرف پرکرتی کو فروگذاشت کیا گیا ہے۔ مہت تتو کا ذکر براہ راست نہیں پایا جاتا۔ بلکہ صرف بدھی اور چت کے طور پر اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس میں بُدھی کی چہارگانہ تقسیم من۔ چت۔ بُدھی اور اہنکار کو بھی فروگذاشت کیا گیا ہے۔ گربھ اپنشد میں آٹھ پرکرتیوں اور سولہ وکرتیوں کا ذکر پایا جاتا ہے۔ میتری اپنشد میں ہم تین گنوں (صفاتِ ثلاثہ) اور ان کے اندر اُس خلل کو سنتے ہیں۔ جو پیدائش عالم کا موجب ہوتا ہے۔ یہ بھی سنتے ہیں۔ کہ پرش۔ شعور منزہ ہیں میتری اُپنشد پنجم-۲ میں کہا گیا ہے، کہ تمس پرماتما سے متحرک ہو کر رجس کو پیدا کرتا ہے اور رجس ستو کو پیدا کرتا ہے[2] چولکا اپنشد میں ویدانت کے مسئلہ وحدت وجود کے مطابق سانکھیہ کے مقولوں کا ذکر آتا ہے۔ اس میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ سانکھیہ مختلف مذاہب رکھتا ہے، ان میں سے بعض چھبیس تتو (مقولوں) کے قائل ہیں۔ بعض ستائیس مانتے ہیں اور بعض صرف چوبیس مقولے تسلیم کرتے ہیں۔ اس میں موحدانہ اور ثنوی سانکھیہ کا بھی

---

[1] میتری اُپنشد پنجم-۲-

[2] " " "

باب ۲۲

ذکر کرتے ہوئے بتلایا گیا ہے۔ کہ انھیں تین یا پانچ مختلف طریقوں سے بیان کیا گیا ہے۔ اس طرح وگیان بھکشو کی رائے میں سانکھیہ کی تعلیم صاف طور پر اپنشدوں سے تائید پاتی ہے۔

یوگ کے متعلق بھی یہ کہا جاتا ہے۔ کہ اس کا صرف وہ جزو اپنشدوں سے مخالف رکھتا ہے۔ جس میں ایشور سے الگ پرکرتی کی جداگانہ اور مطلق ہستی تسلیم کی گئی ہے۔ یا پتنجلی کے سوتروں میں کہا گیا ہے۔ کہ ایشور پرکرتی کی حرکات میں صرف رکاوٹوں کو دور کرنے سے اس طرح تعاون ہوتا ہے جس طرح کہ ہل چلانے والا پانی کو ایک کھیت سے دوسرے کھیت میں جانے کا موقع دیا کرتا ہے۔ لیکن اپنشد صاف طور پر اعلان کرتے ہیں۔ کہ ایشور پرتی کی حرکت اور ہل چل کو خود پیدا کرتا ہے۔ ان میں ایشور کے ستو جسم کو پرکرتی کا نتیجہ مانا گیا ہے۔ کیونکہ یہ پیدائش کے سابقہ چکروں (زمانوں) میں خواہش کی بنا پر پرکرتی سے نمودار ہوتا ہے۔ اس طرح پرکرتی کے عمل ارتقا کے راستے کی رکاوٹوں کو ہٹانے کے لئے ایشور کے ارادے سے اس کا ستو جسم پرکرتی سے نمودار ہو کر اس ارادے کا ذریعۂ اظہار ہوتا ہے۔ اس لئے پاپتنجلی خود پرکرتی کو ایشور کی اُپادھی خیال نہیں کرتا[1] بھکشو یوگ کے اس جزو کی بھی اُسی طریق سے توجیہ کرتا ہے جس طرح وہ سانکھیہ کی توجیہ ابھیوپگم واد کی قبولیت سے کرتا ہے اس کی رائے میں یوگ تب بھی برقرار رہتا ہے۔ اگر یہ بھی مان لیا جائے۔ کہ پرکرتی ایک ہستی مطلقہ ہے اور ایشور کے علم و ارادت سے متعین ہوئے بغیر ہی اپنی ارتقائی حرکات کو خود بخود جاری رکھتی ہے اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے۔ کہ ایشور کوئی ابدی علم و ارادت نہیں رکھتا اور پرکرتی کی حرکت کرموں کے مطابق اس کی ذات غائمیت کے باعث ہے اور آغاز پیدائش میں پرکرتی ایشور کی ستوا اُپادھی کی نوعی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ تب بھی خدا کے روبرو خود انکاری کے ذریعے کیولیہ کو پایا جا سکتا ہے۔ پس نظریۂ یوگ کی رو سے

۴۸۱

---

[1] گیان امرت بھاشیہ دوم -۱-۲-

باب ۲۲ ایشور کی اُپادھی خود ایک نتیجہ یا پیدائش ہے اور دنیا کی علت مادی یا علت آلاتی نہیں ہے۔ جبکہ بھکشو کے بیان کردہ نظریۂ ویدانت کے مطابق ایشور کی اپادھی دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی۔ اور اپادھی جو دنیا کو مادی مسالا مہیا کرتی ہے۔ خود پرکرتی ہے۔ اس کا ایک نتیجہ نہیں۔ نظریۂ یوگ کے مطابق ایشور ابدی ہے۔ مگر اس کی فکر اور ارادت غیر ابدی ہیں۔ یہ فکر اور ارادت پرکرتی کے اس ستو جزو کے ساتھ مربوط ہیں۔ جو اس کے اندر پرے کے وقت میں جاگزیں ہوتا ہے اور جو جدید ظہور عالم کے وقت سابقہ سلاسل پیدائش میں مشیت ایزدی کی وجہ سے بالقوہ توانائی سے نمودار ہوتا ہے۔ نظریۂ یوگ میں ایشور نظریۂ ویدانت کے مطابق دنیا کی علت مادی اور علتِ فاعلی نہیں ہے۔ بھکشو کے بیان کردہ ویدانت کی رو سے پرکرتی اپنا دہرا عمل کرتی ہے۔ اپنے ایک جزو میں تو ایشور کے ابدی فکر و ارادت کا ابدی آلہ بن کر رہتی ہے اور دوسرے جزو میں وہ ستو رجس اور تمس میں ہیجان پیدا کر کے عمل ارتقا کو جاری رکھتی ہے۔ یہ بات پرانوں کے اس نظریے کی بھی توجیہ کرتی ہے۔ جس کی رُو سے ستو۔ رجس اور تمس ارتقائے پرکرتی میں بتدریج نمودار ہونے پر بعد میں اس سے کائنات کا ظہور ہوتا ہے۔ پس پرکرتی جو ایشور کے فکر و ارادت کے ذریعے اظہار کے طور پر اس کے ساتھ مربوط ہے۔ غیر متغیر اور ابدی ہے۔

۴۸۲

ایشور گیتا۔ اس کا فلسفہ مفسرۂ وگیان بھکشو

کورم پران کے حصۂ دوم (اُتر وبھاگ) کے پہلے دس ابواب کا نام ایشور گیتا ہے۔ اس حصے کے باب اول میں سُت، ویاس سے اس حقیقی علم کے متعلق پوچھتا ہے جو نجات دلانے والا ہے اور نارائن نے کورم اوتار لیکر پہلے پہل ظاہر کیا تھا۔ ویاس بتلاتا ہے کہ دور کا شرم کے اندر رشیوں کی ایک مجلس میں سنت کمار۔ سننندن سنک انگرا۔ بھرگو۔ کناد۔ کپل۔ گرگ۔ وَلدیو۔ شکر۔ وشسٹھ۔ رشی نارائن

جمع ہوئے اور بعد میں شو بھی شامل ہو گئے۔ ان رشیوں کی درخواست پر شو نے حقیقت کی انتہائی ماہیت۔ دنیا اور خدا کے مضمون پر ایک تقریر کی۔ اصلی تقریر دوسرے باب سے شروع ہوتی ہے۔ وگیان بھکشو نے ایشور گیتا کی ایک تفسیر لکھی ہے۔ اس نے سوچا۔ کہ چونکہ ایشور گیتا۔ بھگوت گیتا کے اصل مطلب کو بیان کرتی ہے۔ اس لئے گیتا پر تفسیر کرنا غیر ضروری ہے۔ سانکھیہ اور یوگ پر کتب لکھنے کے علاوہ اس نے برہم سوتر کی ایک تفسیر لکھی ہے۔ اسی طرح اس نے اپنشدوں اور کورم پران کی ایشور گیتا کی تفاسیر لکھی ہیں۔ برہم سوتر پر تفسیر کرتا ہوا وہ تیرھویں صدی کے چت سکھا چاریہ کے ایک جملے کا حوالہ پیش کرتا ہے وہ خود غالباً چودھویں صدی کے کسی حصے میں گذرا ہے۔ بھکشو کی دیگر تصانیف سانکھیہ پروچن بھاشیہ۔ یوگ وارتک یوگ سوتر۔ سانکھیہ سار اور اپدیش رتن مالا ہیں۔ برہم سوتر اور ایشور گیتا کی تعبیر کرتے وقت وہ اس طریقۂ تعبیر کی پیروی کرتا ہے جو پرانوں نے ویدانت کی تعبیر میں اختیار کی ہے۔ جس میں سانکھیہ یوگ اور ویدانت ایک ناقابل تقسیم نظام متحد میں ڈھال دیے گئے ہیں۔ یہاں جو فلسفۂ ایشور گیتا بیان ہوا ہے اس کی بنیاد بھکشو کی تفسیر پر ہے جسے ایشور گیتا بھاشیہ کہا جاتا ہے۔ یہ گیتا قلمی نسخے کی صورت میں مصنف کو بنارس سنسکرت کالج کے ایم۔ ایم۔ گوپی ناتھ کوی راج کی مہربانی سے ہاتھ لگی ہے۔

۴۸۳ وہ بڑے بڑے سوالات جو رشیوں نے کئے تھے اور جو شو کی تقریر کے محرک ہوتے تھے یہ ہیں (۱) سب کی علت کیا ہے؟ (۲) کون دوبارہ جنم لیتا ہے۔؟ (۳) روح کیا ہے؟ (۴) نجات کیا ہے؟ (۵) دوبارہ جنم کی علت کیا ہے۔؟ (۶) دوبارہ پیدائش کی ماہیت کیا ہے؟ (۷) کون سب کچھ جان سکتا ہے؟ (۸) انتہائی حقیقت برہم کیا ہے؟ ان سوالات کے جوابات سلسلہ وار نہیں دیے گئے لیکن شو کو جو امور نہایت اہم معلوم ہوئے۔ ان پر اس نے اپنی من مانی ترتیب کے ساتھ بحث کی ہے۔ چنانچہ آٹھویں سوال کا جواب سب سے پہلے دیا گیا ہے۔ یہ جواب آتما کی حقیقت کے بیان سے شروع ہو کر ظاہر کرتا ہے۔ کہ آتما انفرادی روح نہیں بلکہ ذاتِ برترین ہے۔

باب ۱۲

وگیان بھکشو انفرادی روح کے عالمگیر اور غیر محدود روح میں انجذاب و تحلیل کا قائل معلوم ہوتا ہے اور اس دنیا کے اندر اپنی زندگی میں بھی اسے ایک شاہد محض تبلایا گیا ہے۔

وہ کورم پوران میں آٹھویں سوال۔ باب دوم۔۱۔ ۷ صفحہ ۴۵۳ کا جواب دیتا ہوا کہتا ہے۔ کہ آتما کا لفظ الوہیت کو ظاہر کرتا ہے اگرچہ عام طور پر یہ محدود ارواح کے لئے مستعمل ہوکر محدود اور غیر محدود ارواح کی یکسانیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہاں پر اس کی مراد پراکرت آتما سے ہے نہ کہ جیو آتما سے[1] چونکہ وہ پیشتر ہی مختلف ذی حیات ہستیوں کے اندر صرف شاہد کے طور پر بس رہا ہے[2]۔ اسی لئے پرماتما کو سروانتر کہا جاتا ہے۔ ساکشی (شاہد) وہ ہے۔ جو اپنی کسی بھی کوشش کے بغیر روشن کرتا ہے۔ وہ محدود عقول کے تعلق میں سروانتریامی کہا جاتا ہے اور اس تعلق کے باعث ہی انفرادی روح ذاتِ برترین کی عظمت میں حصہ دار ہے۔

وگیان بھکشو کہتا ہے۔ کہ یہ بیان کہ "اسمات وجاتیے وشوم انترلیو پرولیتے اسی سے دنیا نمود ہوکر اسی میں محو ہو جاتی ہے" اس لئے یہاں دیا گیا ہے، کہ سکتی شکتی مدات ابھید تو (طاقت طاقتور سے غیر مختلف ہوتی ہے۔) کے مسئلے کو انتہائی حقیقت یا پرماتما کے لئے انتریامی کے لفظ کے لئے نہایت خوبی سے ظاہر کیا گیا ہے اور پرماتما کو کچھ اور صفاتی نام ویکران کے ذریعے اس ستری مسئلے کی طرف اشارہ دیا ہے۔ کہ طاقت طاقتور سے مختلف نہیں ہوا کرتی۔ پھر یہ کہا گیا ہے۔ کہ چونکہ اس سے معلولاتِ مقلوبہ نمودار ہوتے ہیں وہ اسی میں رہتے اور پھر اسی میں بھی فنا ہو جاتے ہیں۔ وہ پرش اور پرکرتی سے غیر مختلف (اس سے بھی بہتر۔ غیر منفک) ہے۔ کیونکہ وہ ساری کائنات جس کا آغاز پرکرتی اور پرش سے ہے، کل محل اور اساس ہے۔ یعنی وہ معلولات جو بالکل پرش اور پرکرتی سے ظاہر ہوتے ہوئے انھیں اپنے اندر شامل رکھتے ہیں۔ اگر وہ جسم کی مانند تمام علتی عاملوں کی تنظیم کے قابل نہ ہوتا تب کوئی

۴۶۲

[1] ایشور گیتا قلمی نسخہ

[2] " " "

علت بھی درویہ۔ گن اور کرم وغیرہ کی مانند علتی عمل نہ کر سکتی[1] اگر یہ کہا جائے۔ کہ یہ بیان (فقرہ) تاثیر یا علیت کے تمام قابل احساس ظہورات پر صادق آتا ہے۔ تب پہلا فقرہ جو برہم اور دنیا کی عینیت ظاہر کرتا ہے ناقابل قبول ہوگا[2] برہم دنیا کی علتِ مادی ہے مگر دنیا برہم کا پرنیامی روپ ہے اس لئے وہ خود پرنیام روپ نہیں ہے۔ ورنہ یہ بات شاستروں کے اس اعلان کو رد کرنے والی ہوگی۔ کہ برہم لاتغیر (کوٹستھ) ہے اس کے بعد بھکشو کہتا ہے۔ کہ چونکہ ایشور کل موجودات کی انتہائی حقیقت ہے۔ ہر قسم کا ٹل کے وظائف اس کی مدد سے ہی عمل پذیر ہوتے ہیں اور اسی کو ہی ایشور کی ادھشٹان کارنتا (علیت اساسی) کہا جاتا ہے۔

اس کے وہ جیوآتما پرماتما اتش انشی ابھید کے مسئلے کی تائید سا ما ئ مایہ سیا بدّھ کروتی وِدودھا س تنوہ کی سطر سے کرتا ہے اور اسی سے آگے چل کر کہتا ہے۔ یہ یاگیہ ولکیہ سمرتی اور ویدانت سوتر بھی یہی تعلیم دیتے ہیں۔ شریمد بھگوت گیتا بھی یہی بات کہتی ہے۔ تب اس خیال کو طوالت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور نکتہ چینی کی خاطر شنکر کا حوالہ بھی دیا گیا ہے[3] مایاور دکو ایک طرح کا مخفی بدھ مذہب بتلایا ہے اور اس کی تائید میں پدم پران سے ایک جملہ بھی پیش کیا گیا ہے۔

ادھشٹان کارنتو (علیت اساسی) وہ ہے۔ جس میں جوہر کے یکساں حال رہتے ہوئے اس میں نئے سے نئے اختلافات اسی طرح ہی نمودار ہوا کرتے ہیں جیسے آگ سے چنگاریاں، اسے انشا انشی بھاو بھی کہتے ہیں، کیونکہ اگرچہ نراویو برہم کو اجزا رکھنے والا خیال نہیں کر سکتے۔ لیکن اساسِ مشترکہ میں صفاتِ مختلفہ کی نمودار کی کے سبب واحداتِ موصوفہ ایک مشترکہ بنیاد کے اجزا شمار ہوتے ہیں۔ یہ امر قابل توجہ ہے۔ کہ وگیان بھکشو اس خیال کے خلاف ہے۔ کہ برہم میں تغیراتِ نوعیہ واقع ہوا کرتے ہیں اگرچہ برہم اس قسم کے تغیرات سے مبرا ہے مگر اس سے نئے اختلافاتِ نمودار ہوتے رہتے ہیں۔ اس فقرہ "مائی مایا بدّھ" کے اعلیٰ معنی یہ ہیں،

[1] ایشور گیتا قلمی نسخہ
[2] ،، ،، ،،
[3] ،، ،، ،،

باب ۱۲ | کہ خود مایا ایزدی ہستی کا ایک جزو لاینفک ہونے کے باعث اس سے مختلف نہیں ہے۔ مایا ایک انش (جزو) کی مانند ہے جو انشی (کل) کے ساتھ ایک ہے۔

اگرچہ شاستروں میں برہم کے ساتھ جیو کی وحدت اور اختلاف کا ذکر آتا ہے۔ لیکن برہم کے ساتھ فرو کے اختلاف کو سمجھنے سے ہی انتہائی نجات مل سکتی ہے[1]۔

آتما اپنی ذات میں شعور منزہ ہے اور کسی طرح سے بھی تجارب کے ساتھ بندھا ہوا نہیں ہے شنکر کا یہ دعوے بھی کہ آتما اپنی ذات میں مسرت یا سرور ہے۔ غلط ہے۔ کیونکہ کوئی شخص سوا آتما کے ساتھ الفت نہیں رکھ سکتا اور یہ امر کہ ہر شخص اپنے سب کاموں میں اپنی بھلائی ڈھونڈتا ہے۔ اسبات کو ثابت نہیں کرتا کہ آتما اپنی ذات میں سرور ہے۔ مزید براں اگر روح کی اصلی فطرت شعور منزہ ہے۔ تب یہ اسی آن میں سرور منزہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ حصول علم کے وقت ہم ہمیشہ خوشی محسوس نہیں کیا کرتے[2]۔

انانیت (ابھمان) بھی روح کے ساتھ تعلق نہیں رکھتی بلکہ سکھ اور دکھ کی مانند جنھیں غلطی سے آتما کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے پرکرتی سے تعلق رکھتی ہے[3]۔ مگر روح کو سکھ اور دکھ بھوگنے والی خیال کیا جاتا ہے۔ اس پرورتی کی راہ سے ان کا عکس پڑا کرتا ہے اور ورتی کے ذریعے سکھ دکھ کے عکس کو تجربے کا ساکشات کار (براہ راست علم) سمجھا جاتا ہے۔ تجربات کی اس لطف اندوزی کو انوپادھیک (غیر مشروط) سمجھنا چاہیے۔ یہ بات بھگوت گیتا اور سانکھیہ کی شہادت سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ تجربات کی یہ لطف اندوزی پرکرتی سے تعلق نہیں رکھتی ہے[4] جو جملے یہ کہتے ہیں کہ تجربات پرش کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے۔ وہ تجربے کے تعلق میں ذہنی حالت کے تغیرات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس لئے شنکر کا یہ دعویٰ کہ آتما حصول تجربہ

۱۔ ایشور گیتا بھاشیہ

۲۔ " " "

۳۔ " " "

۴۔ " " "

(بھوگ) کی اس طرح استعداد نہیں رکھتا۔ جس طرح وہ کرم کرنے کے ناقابل ہے۔ باطل ہے۔ باب

بھکشو کی نظر میں اگیان سے مراد انیتھا گیان (کچھ اور کا اور سمجھنا) ہے۔ پردھان کو یہ نام اس لئے دیا گیا ہے۔ کہ وہ پرش کے لئے سب کاموں کو کرتا ہے اور جب پرش پردھان کے ساتھ صحیح تعلق نہیں رکھتا۔ تب ہی وہ علم باطل سے تعلق رکھتا ہے۔

آتما بذاتِ خود لاتغیر ہے۔ اور اختلافات کا سبب بدھی کے ساتھ ان دیگر قوئی کا اختلاط ہے۔ جو تجربہ پیدا کرتی ہیں)۔ نجات کی حالت میں جیو برہم سے کوئی اختلاف نہیں رکھتے۔ پرکرتی۔ پرش اور کال بالآخر برہم میں سہارا رکھتے ہیں اور پھر اس سے مختلف بھی نہیں۔ دو قسم کی ویدک عبارات پائی جاتی ہیں۔ ایک تو وہ موحدانہ تعلیم دیتی ہیں اور دوسری وہ جن میں ثنویت کا اعلان کیا گیا ہے۔ ان کی صحیح تعبیر میں ثنویت بیان کرنے والی عبارات پر زور دینا چاہیے۔ کیونکہ اگر شے باطل ہو۔ تب تو اس بطلان کا اثبات بھی باطل اور متبائن بالذات ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ جب تک برہم کا کشف حاصل نہ ہو۔ ان عبارات کی صحت کو قبول کرنا چاہیے اور جب کشف حاصل ہو جائے۔ تب اس امر کی پرواہ نہیں رہتی۔ کہ عبارات صحیح ہیں یا غلط۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو بھی کوئی شخص جان لیتا ہے کہ جن وسائل کو استعمال کیا گیا تھا وہ باطل تھے۔ تب قدرتاً اس نتیجے کی صحت میں بھی شک کرنے لگتا ہے۔ جو ان وسائل سے حاصل ہوا تھا۔ اس طرح عرفانِ برہم بھی مشکوک دکھائی دینے لگے گا اس شخص کو جس نے کہ یہ جان لیا ہے کہ وسائل علم ناقص تھے۔ ۴۸۲

انفرادی روح (جیو) پرماتما کے اندر غیر منفرق حالت میں رہتی ہے ان معنوں میں کہ پرماتما جیووں کی ذات یا علتِ اساسی ہے اور جو عبارت موحدانہ پہلو پر زور دیتی ہیں۔ وہ بھی پرماتما کو علت اساسی بتلاتی ہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ انفرادی ارواح برہم کے ساتھ ایک ہیں۔

سکھ دکھ آتما سے تعلق نہیں رکھتے۔ وہ دراصل انتہ کرن سے تعلق

باب ۲۲

رکھتے ہیں اور وہ صرف آتما کے ساتھ انتہ کرن کا تعلق ہونے کے باعث آتما سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ نجات کی حالت میں روح شعور منزہ ہو کر سکھ دکھ کے ساتھ کوئی علاقہ نہیں رکھتی۔ انتہائی مقصود غم کے تجربے کا خاتمہ (دُکھ بھوگ نبرتی) ہے نہ کہ غم کا خاتمہ۔ کیونکہ جب کوئی شخص غم کرنا (بھوگنا) چھوڑ دیتا ہے۔ تب بھی غم موجود ہو سکتا ہے اور اس سے احتراز دوسرے اشخاص کا مقصد ہوگا۔ شنکر کا یہ دعوئی کہ حالتِ نجات میں سُرور ہوتا ہے غلط ہے کیونکہ اس حالت میں کوئی بھی ایسی ذہنی حسِ موجود نہیں ہوتی جس سے سرور کا لطف اُٹھایا جا سکے۔ اگر آتما کو اپنی ذات میں سرور مان لیا جائے۔ تب آتما خود ہی سرور اور خود ہی اس کی لطف اندوز ہو گی اور یہ محالات سے ہے حالتِ نجات سے سرور (آنند) کا انتساب صرف یہ اصطلاحی معنی رکھتا ہے۔ کہ اس حالت میں سکھ دُکھ نہیں ہوا کرتے۔

۴۸۷

بھکشو تدریج حقایق کا قائل ہے۔ اس کی رائے میں جب ایک حقیقت دوسری حقیقت کی نسبت الطف ہوتی ہے۔ تب پہلی دوسری کی نسبت زیادہ حقیقی ہوتی ہے۔ چونکہ پرماتما سدا ایکساں حال رہتا ہے اور کبھی تغیر و تبدل اور فنا میں سے نہیں گذرتا۔ وہ پرکرتی اور پرش یا پرکرتی کی وکرتیوں (ارتقائی تغیرات) کی نسبت زیادہ حقیقی ہے۔ اس خیال کو پرانوں میں یوں بیان کیا گیا ہے، کہ دنیا کی انتہائی حقیقت وہ علمی فطرت رکھتی ہے۔ جو پرماتما کی صورت ہے۔ اسی اصلی صورت (دُپو) میں ہی دنیا کو بالآخر حقیقی مانا جاتا ہے۔ نہ کہ پرکرتی اور پرش کے طور پر جو بدلنے والی صورتیں ہیں۔

پرکرتی یا مایا کو اکثر اوقات یوں بیان کیا جاتا ہے۔ کہ نہ وہ موجود (ست) ہے اور نہ غیر موجود (است) مقلدین شنکر اسی کے یہ معنی لیا کرتے ہیں کہ مایا باطل ہے۔ لیکن وگیان بھکشو کی رائے میں اس کے یہ معنی ہیں کہ علت اولیٰ کو جزوی طور پر حقیقی اور غیر حقیقی کہہ سکتے ہیں اس معنی میں کہ جب یہ کچھ پیدا نہیں کرتی یہ غیر حقیقی (است) ہے اور جب یہ ارتقائی تغیرات میں سے گذرتی ہے۔ تب یہ حقیقی متصور ہوتی ہے۔

سادھنا کے بارے میں وہ کہتا ہے۔ کہ آگم۔ انومان اور دھیان کے ذریعے علم ذات حاصل کرنا چاہیے۔ یہ علم ذات اُس اسمپر گیات یوگ میں نتیج

ہوتا ہے جو تمام واسناؤں کو جڑ سے اکھیڑ ڈالتا ہے۔ یہ صرف اگیان کے مٹنے سے ہی حاصل نہیں ہوتا بلکہ کرموں کے فنا ہونے سے ہاتھ آتا ہے۔ نیز اس کی رائے ہے۔ کہ شنکر کا اسباب پر ز ور دینا کہ انپشدوں کی عبارات آتم گیان (علم ذات) کے حصول کے وسائل ہیں۔ نادرست ہے۔

حالتِ نجات میں جب آتما جسمِ لطیف (لنگ شریر) کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ برہم کے ساتھ اسی طرح ایک ہو جاتا ہے۔ جس طرح ندی سمندر میں پہنچکر اس کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔ یہ مثال عینیت کی نہیں بلکہ عدم اختلاف کی ہے۔ یہاں بحالتِ نجات برہم اور جیو کے درمیان وحدت واختلاف کو سمندر اور ندی کی مثال سے واضح کیا گیا ہے۔

بھکشو کہتا ہے۔ کہ حصولِ نجات کے بارے میں سانکھیہ اور یوگ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ سانکھیہ کے پیروکار نجات کو صرف اپنے پرار بدھ کرموں کے خاتمے سے ہی حاصل کر لیتے ہیں۔ چونکہ جہالت رفع ہو چکی ہے۔ نجات کے لیے اس وقت تک منتظر رہنا ہوگا جب تک پرار بدھ کرم خود ختم نہ ہو جائیں، مگر یوگ کے مقلدین کو جو اسمپر گیات سمادھی میں داخل ہو جاتے ہیں۔ پرار بدھ کے پھل بھوگنے کی ضرورت نہیں ہوا کرتی۔ کیونکہ اسمپر گیات سمادھی کی حالت میں ہونے سے پرار بدھ انھیں چھو نہیں سکتی اس لئے وہ جب چاہیں۔ اپنی مرضی سے حالتِ نجات میں داخل ہو سکتے ہیں۔ ۴۸۸

بھکشو کی تعلیم کے مطابق اگرچہ ایشور گنوں سے برتر ہے۔ لیکن اپنے پاک ستو جسم کے ذریعہ اس کائنات کی تخلیق اور اس کی تنظیم اور انضباط کے کام کو جاری رکھتا ہے۔ اور اگرچہ اس کے پاک ستو جسم کی راہ سے اس کی طاقت مہتمانہ صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ لیکن اس کے اندر الفت و نفرت وغیرہ موجود نہیں ہوا کرتے۔

کورم پران کے تیسرے باب میں کہا گیا ہے کہ پردھان پرش اور کال اویکت سے نمودار ہوتے ہیں اور پھر ان سے ساری کائنات وجود میں آتی ہے۔ بھکشو کہتا ہے۔ کہ دنیا برہم سے براہ راست نمودار نہیں ہوئی بلکہ پردھان

پرش اور کال سے ظاہر ہوئی ہے۔ برہم سے دنیا کا براہ راست صدور ممکن نہیں کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ برہم تغیر پذیر ہے۔ براہ راست تغیر کے یہ معنی ہوں گے کہ بدی اور نرک بھی برہم سے نمودار ہوتے ہیں۔ برہم سے پرکرتی۔ پرش اور کال کے صدور کو اس مفروضے سے واضح کیا گیا ہے کہ برہم پرکرتی۔ پرش اور کال کی علتِ اساسی (ادھشٹھان کارن) ہے۔ لیکن برہم سے پرکرتی۔ پرش اور کال کا یہ صدور ایسے متغیرانہ اعمال کے ذریعے وقوع میں نہیں آتا جیسے کہ دودھ سے دہی بنتے وقت دیکھا جاتا ہے۔ پرلئے کے دوران میں پرکرتی اور پرش کوئی معلولات پیدا نہیں کرتے اور اس لیے انھیں اسی حالت میں غیر موجود خیال جا سکتا ہے۔ برہم کے ارادہ سے ہی پرکرتی اور پرش ظہور میں آکر باہم مربوط ہوتے ہیں اور پرکرتی کے اعمال متغیرہ کے لئے نقطۂ تسبُّب کا آغاز ہوتا ہے۔ اسی نقطے کا نام کال ہے۔ اسی طریقے سے ہی تینوں کو معلول پیدا کرنے والے اور اس لیے موجود خیال کر سکتے ہیں اور انھی معنوں میں پرکرتی۔ پرش اور کال ایشور کی مخلوق شمار ہوتے ہیں۔

اویکت کا ذکر برہم کے طور پر اس لیے کیا جاتا ہے۔ کہ یہ انسانی علم سے برتر ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس میں ثنویت نہیں پائی جاتی یعنی اس کے اندر طاقت اور طاقتور میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا اور ہر شے غیر متفرق حالت میں موجود ہوتی ہے۔ اویکت جو پرکرتی کے معنوں میں مستعمل ہوتی ہے یہی اساسِ تغیر ہے یا خود تغیر ہے اور پرش عالم کو ظاہر کرتا ہے۔ ۴۸۹

پرماتما کل موجودات کی روح کہا گیا ہے۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں لینے چاہئیں۔ کہ صرف پرماتما ہی موجود ہے اور باقی تمام اشیا اس کی ذات میں مفروضاتِ باطلہ ہیں۔ پرماتما یا پرمیشور کال۔ پردھان[1] اور پرش کے ساتھ ایک بھی ہے اور ان سے مختلف بھی۔ پرکرتی اور پرش کی ہستی کو برہما کی ہستی کی نسبت کم حقیقی (انتہائی) خیال کیا جاتا ہے کیونکہ ان کی ہستی برہم کی ہستی کے مقابلے میں اضافی ہے۔ زمانے کو پرکرتی اور پرش کے ربط کی علتِ آلاتی مانا گیا ہے۔ زمانہ ہی اعمال کا اعلیٰ درجے کا

---

[1] ایشور گیتا۔ قلمی نسخہ

آلاتی فاعل ہے۔ کیونکہ اسی سے اعمال پیدا ہوتے ہیں۔ اگرچہ زمانہ بے ابتدا ہے۔ لیکن یہ بات ماننی پڑتی ہے۔ کہ یہ جو بھی معلول پیدا کرتا ہے۔ اس کے تعلق میں اس کا ایک خاص عمل ہوا کرتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے۔ کہ فنائے عالم کے وقت وُہ مہت وغیرہ کے ارتقائی تغیرات کو وجود میں نہیں لاتا۔ ہستو بذاتِ خود ذی شعور مراکز اور عناصر مادی کا مجموعہ ہے

جب پرش کا لفظ صیغۂ واحد میں استعمال ہوتا ہے۔ تب اس کے یہ معنی نہیں سمجھنے چاہئیں۔ کہ انفرادی ارواح کی ہستی سے انکار کیا گیا ہے۔ اس کے صرف یہی معنی ہیں۔ کہ ویدوں کی عبارات میں پرش کا لفظ نوعی اور جنسی معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔ پرش بھی دو قسم کے ہیں۔ اپر اور پر۔ دونوں ہی بذاتِ خود مبرا از صفات اور شعور محض ہیں۔ لیکن پر پرش اور اپر پرش کے درمیان یہ فرق ہے۔ کہ جبکہ پر پرش سکھ دکھ کے کسی بھی تجربے کے ساتھ کبھی تعلق نہیں رکھتا۔ اپر پرش کبھی کبھی ایسے سکھ دکھ کو محسوس کیا کرتا ہے۔ جنھیں وہ اس وقت اپنے خیال کرتا ہے۔ اس بات کا سمجھنا ضروری ہے۔ کہ سکھ دکھ کا تجربہ پرش کی تعریف کا لازمی جزو نہیں ہے کیونکہ جیون مکتی کی حالت میں پرش خود کو سکھ اور دکھ کے ساتھ ایک میک نہیں جانتا۔ اور اس پر بھی وہ پرش کہلاتا ہے۔ برہم جسے پرشوتم بھی کہا جاتا ہے اُن تجربات کے ساتھ کبھی تعلق نہیں رکھتا جو کرموں سے پھل کے طور پر نمودار ہو کر مکانی و زمانی انداز میں بھوگے جاتے ہیں۔ لیکن برہم اپنی اُپادھی (شرائط) کے تعلق میں ابدی سرور سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ جب ویدک عبارات پرشوتم کے تعلق میں سکھ دکھ کے تجربات سے انکار کرتے ہیں۔ تب ان کی یہ مراد ہوتی ہے۔ کہ اگرچہ پرشوتم معمولی پرشوں کے اندر ان کی اساس کے طور پر سدا موجود رہتا ہے۔ مگر وہ ان کے تجربات سے کبھی متاثر نہیں ہوتا۔ اس طرح پرشوتم دوسرے پرشوں کے ساتھ اپنے ذاتی تجارب کا اشتراک رکھتا ہے۔ ابدی سرور محض کے متعلق اس کے یہ تجربات خود پرش میں سرور کے براہ راست اور غیر منعکس عکس کے سبب وقوع میں آتے ہیں۔ اور پرش براہِ راست

باب ۲۱

اور غیر منفک طور پر اس آنند کا تجربہ حاصل کرتا ہے۔ ایسے تجربے کی بنا پر ہم پرش میں تبدیلی ہونا نہیں مان سکتے۔ مگر وہ عام شخصوں کے ذہنی حالات اور ان کے سکھ دکھ کے تجربات کو ان سے متاثر ہوئے بغیر اسی طرح ہی علمی طور پر جان سکتا ہے۔ جس طرح کہ ہم اشیائے خارجی کا علم رکھتے ہیں۔ بے شک تجربے کی اس لطف اندوزی میں برہم کا اپنا ذہن ہی بذریعہ انعکاس کام کرتا ہے۔

اس قسم کا مسئلہ وحدتِ وجود اس وقت قابل فہم ہوتا ہے۔ جب یہ سوچتے ہیں۔ کہ پرش۔ مہت اہنکار اور اس کے تمام نتائج غیر متفرق صورت میں ذات ایزدی کے اندر موجود رہتے ہیں۔ اصلی اور انتہائی پرش برترین حقیقت دانندہ کے طور پر تمام پرشوں کی ذات اور بدھی اور اہنکار کی مانند ان کے قوائے اور نیز مابعد کی مادی پیدائشات کی تہ میں موجود رہتا ہے۔ اس لئے اس اندرونی حقیقت کے عمل سے ہمارے تمام تعلمات ممکن ہوتے ہیں۔ کیونکہ اسی حقیقت کا عمل ہی اصول علمیہ کے قوائے کے طور پر نمودار ہوتا ہے۔ سکھ دکھ کے تجربے کی حالت میں بھی اگرچہ یہ حالات ذہن سے باہر کوئی ہستی نہیں رکھ سکتے اور اگرچہ وہ ظاہری طور پر اپنے ظہور کے لئے جداگانہ حس کے محتاج نہیں معلوم ہوتے لیکن ان کی حالت میں ذہن (بدھی) ہی اندرونی حس کا کام دیتا ہے۔ اگرچہ ہم سکھ اور دکھ کو ایک نامعلوم ہستی خیال نہیں کر سکتے۔ لیکن ان کے تجربات کو ان ذہنی انعکاس کے ساتھ منسوب کیا جاسکتا ہے۔

جب مہت پرش کے تعلق میں آتا ہے اور اس (پرش) اور اساس اصلی میں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔ تب ہی پیدائش عالم کا چکر چلنا شروع ہو جاتا ہے۔ اور یہ برہم کا شعور برتر ہے۔ جو نفسی اور معروضی حقایق کو متحد رکھتا ہے۔

۴۹۱

پرکرتی جو ایک خارجی حقیقت ہے اور پرش جو داخلی مراکز ہیں۔ عدم امتیاز کی حالت میں متحد رہتے ہیں۔ یہی عدم امتیاز (او ویک) ہی تمام ذی شعور مراکز کے تعلق غم اور قید کے تجربات کا موجب ہوتا ہے۔ سوال ہو سکتا ہے کہ کس طرح بدھی اور پرش باہمی طور پر تمیز کئے جانے کی بجائے عدم امتیاز کی حالت میں رہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امتیاز اور عدم امتیاز دونوں ہی عقل کے عناصر ممکنہ ہیں۔ اور یوگ کا کام یہی ہے کہ ایسے باہمی امتیاز کے حصول میں رکاوٹوں

باب ۲۲

کو دور کرے۔

ایشور کی محبت دو درجوں سے صدور پاتی ہے۔ اول تو اس تصورِ خدا سے جو برترین ضروریات کو پورا کرتا ہے۔ دوسرے اس تصور سے کہ وہ عابد کی ذات کے ساتھ ایک ہے۔ یہ اعلیٰ ترین ضروریات تین صورتوں میں نمودار ہوتی ہیں، پہلے تو جب ہم اپنے تجربات میں لذت اور اطمینان کو قیمت کا خیال کرتے ہیں۔ دوسرے جب ہم اپنی نجات میں قدر و قیمت کا تصور رکھتے ہیں۔ تیسرے جب ہم اس تسلی (شانتی) میں قیمت دیکھتے ہیں۔ جو ہم برہم کی عظمت کے تجربے میں احساسِ برتری کے ذریعے حاصل کرتے ہیں۔

مایا کو جو پرکرتی کے ساتھ ایک خیال کی جاتی ہے۔ ایک حقیقی شے خیال کرنا چاہیے۔ پرکرتی میں دو عناصر پائے جاتے ہیں۔ ستّو اور تمس۔ ستّو کے ذریعے علم و معرفت پیدا ہوتے ہیں اور تمس سے دھوکے اور علمِ باطل کی پیدائش ہوتی ہے۔ پرکرتی کے اس پہلو کو جو علمِ باطل کی پیدائش کا موجب ہے۔ مایا کہا جاتا ہے۔ مایا کو ترگناتمکا یعنی پرکرتی مع صفاتِ ثلاثہ کہا گیا ہے۔ لیکن اگرچہ مایا اور پرکرتی کو ایک خیال کیا گیا ہے لیکن اس عینیت کی وجہ یہ ہے۔ کہ پرکرتی کے تمس پہلو کو ساری پرکرتی سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ جب شاستروں میں یہ کہا جاتا ہے۔ کہ ایشور یوگیوں کی مایا کو مٹا دیتا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہوتے۔ کہ تیر گناتمکا پرکرتی بحیثیت مجموعی ہٹ جاتی ہے، بلکہ صرف یہ ہے کہ پرکرتی کا تمس پہلو معطل یا معدوم ہو جاتا ہے۔ یا صرف یوگی کے تعلق میں ختم ہو جاتا ہے مایا کی بھی یہی تعریف کی گئی ہے کہ وہ اس ذات (یعنی برہم) میں تو دھوکا نہیں پیدا کر سکتی جس پر اس کی اپنی ہستی کا انحصار ہے مگر یہ دوسروں میں وہم پیدا کر سکتی ہے۔

۲۹۲ پھر کہا گیا ہے، کہ برہم دنیا کو اپنی اُس مایا شکتی سے پیدا کرتا ہے۔ جو صفاتِ ثلاثہ سے مرکب ہے۔ اس خصوص میں مایا کا لفظ یہ خاص معنی ظاہر کرتا ہے، کہ پرکرتی اور پرش کی جھوٹی عینیت کی وجہ سے ہی بعد میں پیدائش عالم کا ارتقائی عمل اور دنیا کا تجربہ ممکن ہوتے ہیں برہم کے تعلق میں مایا کی اصطلاح پرکرتی کے معنی ہی رکھتی ہے اور جیووں (انفرادی ارواح) کے تعلق میں اسے اودیا کا نام

باب۲ دیا جاتا ہے۔
برہم کے ساتھ صرف عینیت و وحدت کا کشف ہی صحیح علم نہیں ہے بلکہ صحیح علم وہ ہے۔ جو پردھان۔ پرش اور کال کے ساتھ برہم کا تعلق دکھلاتا ہوا اس انداز کی خبر دیتا ہے۔ جس کے مطابق سارا کائناتی ارتقا وجود میں آ کر قائم رہتا اور بالآخر برہم میں ہی فنا ہو جاتا ہے۔ نیز ایسا علم برہم کا وہ شخصی تعلق بتلاتا ہے۔ جو وہ انفرادی ارواح کے ساتھ رکھتا ہے اور اس بات کی خبر دیتا ہے کہ وہ کس طرح انفرادی ارواح کو قابو میں رکھتا ہے اور انتہائی نجات کے حصول کے طریقے کیا ہیں۔ یہاں بھی کال کو وہ اُپادھی (شرط) بتلایا ہے۔ جس کے ذریعے برہم پرکرتی اور پرش کو کائناتی پیدائش کی طرف متحرک کرتا ہے۔
اس امر کی توجیہ مشکل ہے، کہ کس طرح برہم جو اپنی ذات میں شعور منزہ ہونے سے خواہش یا ارادے سے بالکل مُبّرا ہے پرکرتی اور پرش کے درمیان ارتباطِ عظیم کا موجب ہو سکتا ہے۔ بھکشو کا جواب یہ ہے، کہ خود برہم کی ذات میں ہی ایک ایسی تحریک پائی جاتی ہے اس تحریک کے ذریعے وہ پرکرتی اور پرش کو جو اس کے اندر سوئے پڑے رہتے ہیں۔ قوۃ سے فعل میں لاکر ان کے اعمال کو یکجا کر دیتا ہے۔ اور اگرچہ پرکرتی اور پرش کو عللِ عالم خیال کر سکتے ہیں لیکن ان کا اجتماع زمانے کے اندر وقوع پذیر ہونے سے زمانے کو ہی اصلی فاعلِ محرک اور ایسی شرط (اُپادھی) خیال کیا جا سکتا ہے۔ جو برہم کے اندر موجود رہتی ہوئی پرکرتی اور پرش کے ارتباط کو ممکن بنا دیتی ہے۔ چونکہ برہم پرکرتی اور پرش دونوں کو اپنی حرکی شرائط کے ذریعے جنبش میں لاتا ہے۔ مادہ اور ارواح کی کل دنیا کو ان معنوں میں جسمِ ایزدی خیال کیا جا سکتا ہے۔ کہ وہ عملِ ایزدی کے ساکن معروضات ہیں۔ اس طرح برہم پرکرتی اور پرش کے طور پر اپنی ہی طاقتوں کے درمیان اپنے عمل میں ناچتا ہوا متصور ہوتا ہے۔ یہ اعتراض ہو سکتا ہے۔ کہ پرش بذاتِ خود بالکل ہی ساکن ہے۔ تب پرش کیونکر جنبش میں آ سکتے ہیں، کہ وہ
۴۹۳ خاص اعمال میں لگائے جاتے ہیں یا پرکرتی کے ساتھ متحد کیے جاتے ہیں یا بعض اوقات یہ بھی کہا جاتا ہے، کہ پرکرتی پرش کی اُپادھی (شرط) ہے اور پرش کے ساتھ

باب ۲۲

رہنے پر پرکرتی کی حرکات پرشوں کی حرکات متصور ہوتی ہیں۔
ایشو گیتا کے ساتویں باب میں برہم کو کلی بتلایا گیا ہے۔ اس طرح ہر ایک علت کو اس کے معلول کے تعلق میں برہم خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح تو جب ہم چھوٹی کلیات سے بڑی کلیات کی طرف جاتے ہیں تب تو برہموں کا ایک نظام مراتب دکھلائی دینے لگتا ہے۔ برہم کی تعریف یہ ہے کہ "یدیسیہ کارنم تت تسیہ برہم تداپیکشیا ویاپکتوات" یعنی جو جس کا برہم ہے۔ وہ اس کی نسبت جامع تر ہوا کرتا ہے۔ چونکہ برہم اپنے اندر تمام کلیات کو شامل کرتا ہے۔ اسی لئے اسے برہم مایا کہا جاتا ہے۔ برہم ہمیشہ ہی پرشوں کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ لیکن پرشوں کے تلازم میں اس کے علِ محرک کے یہ معنی ہیں کہ وہ پرکرتی کے ساتھ ان کا ایسا ربط قائم کر دیتا ہے کہ اشیائے عالم ان پر علمی صورتوں میں نمودار ہونے لگتی ہیں۔
جیو (انفرادی روح) کو برہم کا جزو (انش) کہا گیا ہے۔ یہ رشتہ باپ اور بیٹے کے رشتے سے مشابہت رکھتا ہے۔ جب جیو اپنے تمام اعمال کو برہم کے سپرد کر دیتے ہیں اس اعتقاد کے ساتھ کہ برہم ہی ان کے اندر کام کر رہا ہے۔ تب نیکی اور بدی اپنے معنی کھو کر اس کے لئے موجب قید نہیں ہو سکتے۔ چونکہ تمام جیو اجزائے برہم ہیں۔ اس لئے باوجود ان کے اختلاف کے ان میں وحدت پائی جاتی ہے۔ برہم جیووں کے اندر اسی طرح بستا ہے جس طرح کل اپنے اجزا کے اندر۔
وگیان بھکشو ادھشٹان کارن کو علت اساسی کے طور پر خیال کرتا ہے۔ کہ وہ خود سدا یکساں حال رہ کر اپنے اندر سے نئے سے نئے اختلافات نمودار کیا کرتی ہے۔ یہی اس کا مسئلۂ جزو و کل ہے، کہ اجزا اُس کل سے نمودار ہوتے ہیں۔ جو خود کسی تغیر میں شریک نہیں ہوتا۔ یہ رشتہ ان معنوں میں عضوی نہیں ہوتا کہ اجزا کے انہدام پر کل بھی منہدم ہو جائے۔ پرلے کی حالت میں اجزا تحلیل ہو جاتے ہیں۔ لیکن پاک برہم اُسی حال پر رہتا ہے۔ جس پر کہ وہ ظہورِ عالم کے وقت تھا۔ اور جب اجزا متاثر ہوتے ہیں تب سکھ دکھ کے تجربات ہوتے ہیں۔ لیکن اجزا کا متاثر ہونا کل کو ذرا بھی متاثر نہیں کر سکتا۔ کل اُن تکالیف اور دکھوں میں شریک نہیں ہوتا جو اس کے ظہورات میں پائے جاتے ہیں، مزید براں یہ بھی کہا گیا ہے کہ علتِ اساسی کے

باب ۲۲

عمل کے باعث ہی ظہورات یعنی جوہر۔صفت اور عمل اپنا ظہور دکھلاتے یا اپنی صور مخصوصہ میں عمل پذیر ہوا کرتے ہیں۔ اندرونی کل جو علتِ اساسی ہے۔ درحقیقت اپنی ذات میں کوئی اجزا نہیں رکھتا۔ لیکن اس اساس عامہ سے صفات مخصوصہ رکھنے والے واحدات کی صورت میں ظہورات نمودار ہوتے ہیں اور چونکہ وہ اس سے صدور پاتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ اس لئے وہ ان خاص اصطلاحی معنوں میں اندرونی علتِ اساسی کے اجزا شمار ہوتے ہیں۔

۴۹۴

اس طرح دیکھا جاتا ہے، کہ برہم جو علتِ اساسی ہے۔ بذات خود کبھی نہیں بدلتا۔ مگر یہ کہا جاتا ہے، کہ برہم مایا کے ساتھ مرتبط اور متحد ہے۔ اصلی خیال ہے، کہ مایا برہم کا ایک جزو لاینفک ہے اور اس سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتی۔ مایا اس جزو کی مانند ہے جو اپنے کل کے ساتھ ایک ہوتا ہے۔

اگرچہ شاستروں میں جیو اور برہم کی وحدت اور اختلاف دونوں کا ہی ذکر پایا جاتا ہے۔ لیکن برہم کے ساتھ جیووں کے اختلاف کے علم سے ہی انتہائی نجات حاصل ہو سکتی ہے۔[۱]

برہدارینک انپشد۔ دوم۔۴۔۵۔ میں بیان ہوا ہے۔ ہم اور تمام چیزوں کو اس لئے چاہتے ہیں کہ ہم آتما کے طلبگار ہیں۔ شنکر اس بیان سے یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ ہم سب سے پہلے آتما کے ساتھ محبت رکھتے ہیں، اور چونکہ ہر قسم کی محبت خوشی اور لذت کی محبت ہوتی ہے۔ اس لئے آتما کی ذات لذت اور سرور ہے، دوسری اشیا کی خواہش صرف اسی وقت پیدا ہوتی ہے۔ جب وہ غلطی سے اپنا آپ یا اپنے اجزا خیال کی جاتی ہیں۔ بھکشو اس قضیے سے منکر ہو کر کہتا ہے کہ اول تو یہ بات سچی نہیں ہے، کہ ہم سدا اپنے آپ سے محبت کرتے ہیں اور اس لئے نہ یہ بات درست ہے، کہ دیگر ذرائع سے خوشی کی جستجو اپنے آپ کی جستجو ہے۔ اس لئے یہ فرض کرنا غلط ہے، کہ آتما اپنی نوعیت میں سرور محض ہے۔ اگر سرور اور شعور ایک ہی چیز ہوتے تب۔ ہر ایک قسم کا علم عین خوشی ہوتا۔ لیکن ہمارا علم

ا۔ ایشور گیتا۔ قلمی نسخہ۔

باب ٢٢

سکھ کے ساتھ بھی اسی قدر تعلق رکھتا ہے جس قدر کہ دکھ کے ساتھ سکھ دکھ اور خودی (ابھمان) بھی پرکرتی یا اس کے نتیجہ بُدھی سے تعلق رکھتے ہیں اور بُدھی کی ورتی کی راہ سے آتما کی طرف منتقل ہوتے ہیں جو سکھ اور دکھ کا اصلی بھوگتا (لطف اندوز) ہے۔ آتما ہی اصلی مجرّب ہے اور اس لئے تجربات پرکرتی کی بجائے آتما سے تعلق رکھتے ہیں[1]۔ معروض محسوس اور روشنی کے ساتھ حس کے ارتباط سے ذہنی کوائف پیدا ہوتی ہیں۔ یہ ذہنی حالتیں ورتی کہلاتی ہیں اور بُدھی سے اور اس لیے پرکرتی کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں لیکن ان میں سے

٤٩٥

ہر ایک کیفیت نفسی کے ساتھ پرش کو وجدان (ورتی اکشانت کار) ہوتا ہے اور یہی وجدان ہے جو پرش کے حقیقی تجربے کا موجب ہوتا ہے۔ بھوگ کا لفظ اپنے معنوں میں ابہام رکھتا ہے۔ یہ کبھی تو نفسی کوائف کی طرف اشارہ دیتا ہے اور کبھی ان کے وجدان کی طرف اور صرف پہلی صورت میں ہی پرش کے متعلق بھوگ کا لفظ استعمال کرنے سے انکار کیا جاتا ہے۔

اس نظام میں اگیان کے معنی جہالت ہیں۔ جب پرش بُدھی کی ورتیوں کو وجدانی طور پر جان کر انھیں اپنے ساتھ منسوب کرنے لگتا ہے تب اس علم باطل کا ظہور ہوتا ہے۔ جو موجب قید ہے۔ یہ وجدان بذاتِ خود حقیقی ہے۔ مگر آتما کے ساتھ وجدانی خواص کا ارتباط غلط ہے جب آتما اپنی ذات کو ورتیوں سے الگ اور برہم کا جزو جان لیتا ہے جس کے اندر وہ غیر متفرق وجود رکھتا ہے تب وہ نجات پاتا ہے۔ یہ بات کہ آتما کی ہستی برہم سے غیر متفرق ہے صرف یہ معنیٰ رکھتی ہے۔ کہ برہم علت اساسی (ادھشٹان کارن) ہے اور ایسی غیر متغیر علتِ اساسی کے طور پر برہم کی ذات شعور منزہ ہے۔ برہم میں جگت کے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں۔ کہ برہم کی ذات میں جو شعور منزہ ہے۔ ساری دنیا ہستی رکھتی ہے۔ پرکرتی اور پرش برہم کے دو ظہورات ہیں۔ (ایک ہیچ بیچ بدلنے والا ہے اور دوسرا واقعات پرکرتی کو اپنے ساتھ منسوب کرتا ہے۔ دنیا

---

[1] ۔ ایشور گیتا ۔ قلمی نسخہ ۔

انجام کار شعور منزہ ہی ہے۔ لیکن مادہ اور تغیرات اور خود تجربہ وہ مادی اور عارضی صورتیں ہیں۔ جو اس میں سے کِھد بدا رہی ہیں۔ چونکہ یہ ظہوری صورتیں برہم سے حقیقی طور پر صدور پاتی ہیں۔ اس لئے وحدتِ وجود کے مسئلے پر حد سے زیادہ تاکید غلط ہے۔ علت اساسی اور ظہورات دونوں ہی اجزائے حقیقت ہیں۔ شنکر کا خیال تھا۔ کہ ثنویت تب تک ہی درست ہے۔ جب تک حقیقتِ احد کا علم نہ ہو جائے۔ بھکشو اس پر معترض ہو کر کہتا ہے کہ چونکہ وحدت کی سچائی ان اعمال کی صحت قبول کرنے پر ہی ممکن ہے۔ جن میں ثنویت پائی جاتی ہے۔ اس لئے اعمالِ ثنویت کی انتہائی تردید موحدانہ نتیجے کو بھی باطل قرار دے گی۔

۴۹۶

تئیسواں باب

چند چیدہ پرانوں کے فلسفیانہ غور و فکر

جو قارئین اس فلسفۂ ویدانت کا مطالعہ کر چکے ہیں۔ جو وگیان بھکشو نے کورم پران کے حصۂ ایشور گیتا اور برہم سوتر پر اپنی شرح میں بیان کیا ہے، ضرور ہی دیکھ لیا ہوگا۔ کہ اس کی رائے میں ویدانت سانکھیہ اور یوگ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس نے اپنے نظریے کی تائید میں کئی پرانوں کا حوالہ دیا ہے۔ جو شنکر سے بہت پہلے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے وگیان بھکشو افراط کے ساتھ پرانوں کا حوالہ دیتا ہے اور ہم رامانج۔ مادھو۔ ولبھو۔ جیوگوسوامی اور بلدیو کی تصانیف میں ویدانت کے متعلق ان کے نظریوں کی تائید میں پرانوں کے حوالہ جات دیکھتے ہیں۔

یہ امر بہت اغلب ہے، کہ کم از کم برہم سوترا ور اپنشدوں کے فلسفے کے متعلق خیالات کے ایک اہم مذہب کو پورانک روایت میں محفوظ رکھا گیا

باب ۲۳

ہے۔ برہم سوترا اور انپشدوں پر شنکر کی تعبیر اس نیم حقیقت پسندانہ تعبیر سے بہت مختلف ہے۔ جو پرانوں میں پائی جاتی ہے غالباً اسی لئے ہی شنکر شاذونادر ہی پرانوں کا حوالہ دیتا ہے۔ لیکن چونکہ شنکر کا طریق تعبیر سابقہ پرانوں میں عملاً مفقود ہے اور چونکہ انپشدوں کے مسئلۂ وحدت وجود کو دیگر وجوہ سے کچھ بدلا اور نرم کیا گیا ہے۔ یہ یقین کیا جا سکتا ہے کہ ویدانت کے متعلقہ خیالات جو پرانوں اور بھگوت گیتا میں پائے جاتے ہیں۔ وہ کم از کم برہم سوترا اور انپشدوں کے فلسفے کے قدیم ترین نظریے کو عام طور پر ظاہر کرتے ہیں۔

اس لئے یہ امر دلچسپ معلوم ہوتا ہے کہ فلسفۂ رامانج و وگیان بھکشو پر جو بحث کی گئی ہے۔ اس کے تکملے کے طور پر اس فلسفے پر بھی سرسری نظر ڈالی جائے۔ جو بڑے بڑے پرانوں میں پایا جاتا ہے۔ ہر ایک پران میں ایک فصل کو پیدائش و فنائے عالم کے مسایل کے لئے وقف کیا گیا ہے اور اسی فصل میں ہی زیادہ تر فلسفیانہ خیالات پائے جاتے ہیں[۱] اس فصل میں میری یہی کوشش ہوگی۔ کہ بعض چیدہ پرانوں کے ان فلسفیانہ قیاسات کو بیان کیا جائے۔ جو سرگ پرتی سرگ (پیدائش و فنا) کی فصلوں میں پائے جاتے ہیں۔ تاکہ قارئین پرانوں کے فلسفے کا بھاسکر۔ رامانج۔ وگیان بھکشو اور نمبارک کے فلسفے کے ساتھ مقابلہ کرنے کے قابل ہوں۔　۴۹۷

وشنو پران کے مطابق برہم کا پہلا ظہور پُرش ہے۔ اس کے بعد دیگر ظہورات ویکت اویکت اور کال وجود میں آتے ہیں پردھان۔ پرش۔ ویکت اور کال کی اصلی علت وشنو کا پرم پد (اصلی حالت) ہے۔ یہیں ہم برہم وشنو کو پاتے ہیں[۲]

وشنو پران فصل اول ۔۲۔۱۱۔ میں کہا گیا ہے کہ انتہائی حقیقت ہی ہستی پاک ہے۔ اور اسے بطور ابدی ہستی بیان کیا جا سکتا ہے۔ وہ ہر جا موجود ہے اور وہ سب کچھ

---

[۱] ۔ کورم پران ۔۱۔۱۲

[۲] ۔ برہم کو سرشٹا (خالق) ہری کو پاتا۔ (محافظ) اور مہیشور کو سمہرتا مانا گیا ہے۔

باب ۲۳

ہے (یہ ہمہ اوست کا عقیدہ ہے)[1] اور اسی لئے اسے واسدیو کہا جاتا ہے۔ یہ پاک ہے۔ کیونکہ اس کے سوا کوئی خارجی ہستی نہیں ہے۔ جیسے پرے پھینکنا پڑے[2]۔ یہ چار صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ ویکت۔ اویکت۔ پرش۔ کال۔ اس کی لیلا (لاعبانہ عمل) سے ان چاروں کا ظہور ہوتا ہے[3]۔ یہاں پرکرتی کو سدسداتمکا (ہست بھی اور نیست بھی)[4] اور ترگن[5] بتلایا گیا ہے۔ شروع میں صرف یہ مقولے (پدارتھ) موجود ہوتے ہیں۔ برہم۔ پردھان۔ پرش اور کال[6]۔ یہ چاروں ہی غیر مشروط (ترِکالِک) وشنو سے مختلف ہیں۔ کال کا کام یہی ہے کہ پرتی اور پرش کو دورانِ پیدائش میں ملا دے اور دورانِ فنا (پرلے) میں جدا کر کے رکھے اور اس حیثیت سے وہ محسوسات کی علت ہے۔ اس طرح کال کے وجودیاتی عمل ترکیبی اور وجودیاتی عمل تحلیلی کا ذکر آیا ہے[7]۔ (وجودیاتی ان معنوں میں کہ یہاں کال تجربے کے علمیاتی پہلو کے آلے کے طور پر نہیں بلکہ بطور ہستی اور وجود کے پیش کیا گیا ہے۔ چونکہ گزشتہ عملِ فنا کے وقت تمام اشیا پرکرتی کی طرف راجع ہوتی تھیں، پرکرتی کو پرتی سنچر کا نام دیا گیا ہے[8]۔ کال یا زمانہ بے آغاز ہے اور اس لئے فنا (پرلے) کے وقت بھی موجود رہتا ہوا پیدائشِ عالم کے وقت پرکرتی اور پرش کو باہم ترکیب دیکر یکجا رکھتا ہے۔ اس وقت برہم اپنی ارادت سے پرکرتی اور پرش میں داخل ہو کر ایسی جنبشات پیدا کرتا ہے۔ جو

۴۹۸

۱۔ منو۔ ۱۔ ۱۰۔
۲۔ وشنو پران ۱۔ ۲۔ ۱۲۔
۳۔ 〃 〃 ۱۔ ۲۔ ۱۸۔
۴۔ 〃 〃 ۱۔ ۲۔ ۱۹۔
۵۔ 〃 〃 ۱۔ ۲۔ ۲۱۔
۶۔ 〃 〃 ۱۔ ۲۔ ۲۳۔
۷۔ 〃 〃 ۱۔ ۲۔ ۲۴۔
۸۔ 〃 〃 ۱۔ ۲۔ ۲۵۔

باب ۲۲

تخلیقِ عالم میں منتج ہوتی ہے[1]۔ جب برہم پرکرتی اور پرش کے اندر رواخل ہوتا ہے۔ صرف اس کا قرب ہی تخلیق میں منتج ہونے والی جنبش پیدا کرنے کے لئے اس طرح کافی ہوتا ہے۔ جس طرح ایک بو دار شے واقعی طور پر ذہن میں تغیر لائے بغیر ہی بو کا احساس پیدا کر دیتی ہے[2]۔ وہ خود ہی مخل ہوتا ہے اور خود ہی مختل۔ اس لئے ہی انقباض و انبساط کے ذریعے دنیا نمودار ہو جاتی ہے[3]۔ یہاں بھی برہم کے متعلق "ہمہ اوست" کا نظریہ پایا جاتا ہے۔ اس کا وقوع اول تو دراصل مقولات اربعہ میں دیکھا جاتا ہے۔ جن میں سے ہر ایک برہم کی فطرت میں شریک ہوتی ہے۔ اور جو سب کے سب اس کے ظہورات اولین ہیں؛ اور جس میں ہر ایک برہم ہے۔ وعلیٰ ہذ القیاس۔ اُن سے مُراد جیوآتما ہے[4]۔ وشنو یا ایشور ہی پرش اور برہم کی ظہوری صورتوں (وکار) میں نمودار ہو رہا ہے۔ یہ صاف طور پر ہمہ اوست کی تعلیم ہے[5]۔

شارح کہتا ہے، کہ کیشتر گیہ ادھشٹان میں کیشتر گیہ سے مراد پرش ہے۔ لیکن یہ بات صاف ظاہر ہے، کہ سیاقِ عبارت اور سانکھیہ دونوں ہی اسبات کے مُوید نہیں ہیں۔ سیاق عبارت صاف طور پر بتلا رہا ہے، کہ کیشتر گیہ کے معنٰی ایشور ہیں اور قرب اور پرکرتی میں دُخول کے ذریعے ادھشٹا ترِ تو کا اندازہ پہلے بیان ہو چکا ہے[6]۔ پردھان سے مہتتو نمودار ہو کر اس سے ڈھکا رہتا ہے اور اس ڈھکی ہوئی حالت میں ساتوک، راجس اور تامس مہت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ پردھان مہت کو اسی طرح چھپا کر رکھتا ہے جس طرح چھلکا بیج کو۔ اس حالتِ اخفا میں سہ گانہ مہت سے تین قسم کے اہنکار ویکارگ ہیں۔

---

[1] - وشنو پران - ۱ - ۲ - ۲۹

[2] - " " ۱ - ۲ - ۳۰

[3] - " " ۱ - ۲ - ۳۱

[4] - " " ۱ - ۲ - ۳۲

[5] - " " ۱ - ۲ - ۳۳

[6] - " " ۱ - ۲ - ۳۴

باب ۲۳

بھوتادی یا تامس نمودار ہوتے ہیں بھوتادی یا تامس اہنکار سے جو مہت سے اس طرح ڈھکا ہوتا ہے جس طرح کہ مہت پردھان سے ڈھک رہا تھا۔ اس کی خود تغیری کے ذریعے شبد تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور اسی عمل کے ذریعے شبد تن ماترا سے آکاش کی پیدائش ہوتی ہے جو ایک عنصر کثیف ہے،[1] اس کے بعد بھوتادی شبد تن ماترا کو اور اس سے نمودار ہونے والے آکاش کو بطور ایک عنصر کثیف چھپا لیتا ہے۔

۴۹۹

آکاش اس طرح مشروط ہوکر خود تغیری سے، سپرش تن ماترا کو ظہور میں لاتا ہے جو فوراً اور براہ راست کثیف وایو پیدا کردیتی ہے۔ پھر بھوتادی آکاش۔ شبد تن ماترا۔ سپرش تن ماترا اور متفرق وایو کو چھپا لیتا ہے۔ جو بعد میں رُوپ تن ماترا کو وجود میں لاتی ہے اور یہ تن ماترا فوراً کثیف روشنی اور حرارت[1] (جیوتی) کو پیدا کردیتی ہے سپرش تن ماترا اور وایو رُوپ تن ماترا کو ڈھانکے رکھتے ہیں۔ اس طرح مشروط ہوکر متفرق کثیف جیوتی رس تن ماترا کو پیدا کرتی ہے جس سے کثیف پانی پیدا ہوتا ہے۔ اسی طریق پر رس تن ماترا اور رُوپ تن ماترا کے ڈھکے رہنے پر متفرق کثیف پانی گندھ تن ماترا کو پیدا کرتا ہے۔ جس سے کثیف مٹی نمودار ہوتی ہے۔ تن ماترا تین صفات کی بالقوہ شرایط ہیں۔ اور اس لئے ان میں صفات نمودار نہیں ہوتیں۔ اور اس لئے انھیں روائتاً اوشیش کہا جاتا ہے چونکہ وہ گنوں کی سہ گانہ صفات شانت۔ گھور۔ موڑھ کو ظاہر نہیں کرتیں۔ اس وجہ سے بھی انھیں اوشیش کہا جاتا ہے[2] تیجس اہنکار سے پانچ پانچ حواس فعلیہ و حواس علمیہ پیدا ہوتے ہیں۔ ویکارک اہنکار سے منس کی پیدائش[3] ہوتی ہے۔ یہ عناصر تن ماتراوں۔ اہنکار اور مہت کو ساتھ لیکر باہمی موافقت اور وحدت میں کام کرتے ہوئے برہم کی بر ترین حکومت

---

[1] شارح کہتا ہے۔ کہ جب آکاش کو سپرش تن ماترا پیدا کرنے والا خیال کیا جاتا ہے۔ تب آکاش نہیں بلکہ آکاش کے طور پر ظہور پذیر بھوتادی کام کرتا ہے۔ یعنی بھوتادی سے ایک طرح کے اجتماع کے ذریعے ہی آکاش شبد تن ماترا کو پیدا کرسکتا ہے۔

[2] وشنو پران کے شلوک ۱-۲-۲۴۔ پر تفسیر دیکھو۔

[3] شارح کہتا ہے کہ یہاں منس کے معنی انتہ کرن ہیں جس میں من چت۔ بدھی اور اہنکار کے

باب ۳۳ کے ماتحت کائنات کی وحدت کے موجب ہوتے ہیں۔ جب کائنات پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ ایک انڈے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ جو پانی کے بلبلے کی مانند اندر سے بتدریج پھیلتا چلا جاتا ہے اور یہ وشنو کا بصورت برہم مادی جسم کہلاتا ہے۔ یہ کائنات اپنے خارجی پہلو پر پانی۔ ہوا۔ آکاش۔ بھوتادی اور مہت اور اویکت سے محصور ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک زمین کی نسبت دس گنا بڑا ہے۔ اس طرح سات غلافات ہیں اور مناسب وقت پر تمس کے غلبے سے ایشور رُدر بن کر دُنیا کو کھا لیتا ہے اور پھر برہما کے روپ میں اسے پیدا کرتا ہے اور وشنو کی صورت میں وہ دنیا کو محفوظ اور برقرار رکھتا ہے۔ چونکہ دراصل وہ کائنات کو اپنے اندر رکھتا ہے اس لئے وہ خالق بھی ہے اور مخلوق بھی۔ حافظ بھی ہے اور فنا کرنے والا بھی

۵۰۰ اگرچہ برہم لاصفت۔ لاتغیر اور پاک ہے۔ تو بھی یہ اپنی ان خاص طاقتوں کی وجہ سے جو ہمارے لئے ناقابل فہم ہیں فاعل کے طور پر کام کرتا ہے۔ سچ تو یہ ہے۔ کہ قوتوں اور طاقتوں اور شے کا درمیانی تعلق بالاتر از عقل وخیال ہے۔ ہم کبھی اس امر کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ کہ آگ کیوں گرم ہے[1]۔ پرتھوی ہری کی تحمید میں کہتی ہے[2]۔ "اس دنیا میں جو کچھ بھی دیکھا یا محسوس کیا جاتا ہے۔ سب تیرا ہی ظہور ہے"۔ عام لوگ یہی غلطی کرتے ہیں۔ کہ اسے ایک عالم فطری خیال کرنے لگتے ہیں۔ تمام دنیا علمی فطرت رکھتی ہے۔ اور غلطیوں کی غلطی یہی ہے، کہ اسے ایک معروض (شے) کے طور پر خیال کیا جائے، عارف لوگ اس دنیا کو فکری فطرت کا ظہور ایزدی جانتے ہیں۔ غلطی یہی ہے، کہ اس دنیا کو علمی ساخت کا ایک ظہور سمجھنے کی بجائے ایک فطرتی شے خیال کیا جائے[3]۔

وشنو پران ۱۔۴۔۵۰۔۵۲ میں کہا گیا ہے، کہ ایشور صرف حرکی ذریعہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔ وظایف اربعہ شامل ہیں۔

[1] وشنو پران ۱۔۳۔۱۔۲۔

[2] ″ ″ ۱۔۴۔۳۹۔۴۰۔

باب ۲۳ دہمت ماترم) ہے اور علتِ مادی ان اشیائے عالم کی وہ طاقتیں ہیں جو پیدا کیجاتی ہیں۔ ان طاقتوں کو ایک ذریعۂ حرکت درکار ہے جو انھیں بالقوہ حالت سے کائنات کی صورت میں واقعیت دے۔ یہاں ایشور کو صرف ایک بنانے والا وسیلہ مانا گیا ہے۔ جبکہ اس دنیا کی علتِ مادی ان طاقتوں میں پائی جاتی ہے۔ جو ایشور کے اثر اور حضوری کے باعث اشیائے عالم کو بناتی ہیں۔ شارح کہتا ہے کہ ایشور کی صورت بخش فاعلیت صرف اس کی حضوری میں ہی ہے[ا]۔

وشنو پران۔ ا-۴- میں ہم پیدائش عالم کے متعلق ایک اور بیان پاتے ہیں کہا گیا ہے۔ شروع میں خدا نے پیدائش کا خیال کیا۔ اس سے ایک بے شعور دنیا تمس۔ موہ۔ موہاموہ۔ تامیسر اور اندھ تامیسر کی صورت میں نمودار ہوگئی یہ پانچ قسم کی اودیائیں ہیں جو مالک سے ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ان سے پانچ قسم کے ۵۰۱ پودے برکش۔ گلم۔ لتا۔ وِرُوٹ۔ اور ترِن پیدا ہوئے (پربت اور پہاڑ یہاں بھی ان میں شامل ہونی چاہییں) جو کوئی بھی اندرونی یا بیرونی شعور نہیں رکھتے اور جنھیں گویا بندروحیں (سمبورتا تم) کہا جا سکتا ہے۔ مگر اس پر مطمئن نہ ہوکر اس نے حیوانات اور پرندوں وغیرہ کو پیدا کیا۔ انھیں تریک سروت کہتے ہیں حیوانات وغیرہ تریگ کہلاتے ہیں، کیونکہ ان کا دوران اوپر کی طرف میں بلکہ تمام جوانب میں گھوما کرتا ہے۔ یہ تمس سے پر ہونے کے باعث اویدینا کہلاتے ہیں۔ شارح کہتا ہے۔ اویدی کہنے سے یہ مراد ہے کہ وہ صرف انتہائی علم رکھتے ہیں اور ترکیبی علم سے محروم ہیں یعنی وہ ماضی۔ حال اور مستقبل کے تجربات کو ترکیب نہیں دے سکتے اور نہ ہی اس بات کو بیان کر سکتے ہیں جیسے وہ جانتے ہیں اور وہ اس یا اور کسی دنیا میں اپنی شدنی کا کوئی علم نہیں رکھتے اور اخلاقی اور مذہبی حس سے بالکل بے بہرہ ہیں۔ وہ کھانے اور صفائی کے متعلق کوئی تمیز نہیں رکھتے۔ وہ اپنی

ا۔ وشنو پران ۴-۵۱، ا-۴-۵۲، ا-۵-۶۵۔

اس جملے میں اس امر کا اشارہ دیا گیا ہے کہ خدا کی ارادت اور طاقتوں کو ان اشیا کی طاقتوں سے مدد ملتی ہے جو پیدا ہونے والی ہیں۔

باب ۱۲ جہالت میں بھی صحیح علم کی مانند مطمئن رہتے ہیں یعنی وہ یقینی علم کے حصول کے لیے کوشاں نہیں ہوتے۔ وہ اٹھائیس قسم کے بادھ کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں[1] وہ اندرونی طور پر سکھ دکھ کی خبر رکھتے ہیں۔ لیکن وہ ایک دوسرے کو بتلا نہیں سکتے۔ تب حیوانی پیدائش میں بھی اطمینان نہ پاکر ایشور نے دیوتا پیدا کر دیئے جو سدا مسرور رہتے ہیں۔ اور اپنے اندرونی جذبات اور خیالات اور نیز اشیائے خارجی کو جان سکتے ہیں، اور ایک دوسرے کے ساتھ تبادلۂ خیالات و جذبات کرنے کے قابل ہیں۔ مگر اس تخلیق سے بھی غیر مطمئن رہ کر اس نے انسانوں کو پیدا کیا۔ اس پیدائش کا نام

۵۰ ارواک سروتس ہے۔ جیسا کہ دیوتاؤں کی پیدائش کو اور دھو سروتس کہتے ہیں۔ انسان میں تمس اور رجس کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ اور اس لئے ان میں دکھ کا غلبہ دیکھا جاتا ہے۔ پہلی تین طرح کی بے شعور (اویدھی پوروک) مخلوقات (۱)، مہت (۲) تن ماترا

۱۔ سانکھیہ کارکا، ۴۹ میں ہم اٹھائیس بادھوں کا ذکر پاتے ہیں۔ یہاں بادھ سے مراد سانکھیہ کے اصطلاحی بادھ سے ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وشنو پران کے وجود میں آتے وقت وادھوں کا علم عام تھا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وشنو پران فلسفۂ سانکھیہ کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا تھا۔ یہاں تک کہ صرف سانکھیہ بادھوں کا ذکر ہی فلسفۂ سانکھیہ کی طرف اشارہ دینے کے لئے کافی معلوم ہوتا تھا۔ وشنو پران غالباً تیسری صدی بعد از مسیح میں لکھا گیا ہے اور ایشور کرشن کی کارکا بھی تقریباً اسی زمانے میں ہی مرقوم ہوئی تھی۔ مارکنڈے پران (مطبوعہ وینکٹیشور۔ باب ۴۴۔ شلوک ۲۰) میں ہم اشٹاونشت ودھا اتمکا کا ذکر پاتے ہیں اور اسی پران کی بی۔ ا۔ طبع از کے۔ ایم۔ بکرجی میں ہم باب ۴۷۔ شلوک ۲۰ میں وہی کچھ پڑھتے ہیں اس خواندگی میں وادھاتوت کا ذکر نہ تو مارکنڈے پران میں اور نہ پدم پران ۳-۵ میں پایا جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ مارکنڈے پران میں مذکورہ ۲۸ اقسام تیسری صدی میں سانکھیہ کے زیر اثر اٹھائیس بادھاؤں میں تبدیل ہو گئی تھیں۔ مارکنڈے پران دوسری صدی قبل مسیح کے اول نصف میں لکھا ہوا سمجھا جاتا ہے۔ یہ قیاس کرنا مشکل ہے کہ مارکنڈے میں اٹھائیس قسم کی حیوانی پیدائش سے کیا مراد تھی۔ لیکن انہیں سانکھیہ کے اٹھائیس بادھاؤں کے ساتھ ایک سمجھنا بالکل غیر معقول معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ وشنو پران۔ ۱۔ ۵۔ ۱۰۔

(۳) بھوتوں یا حسّوں یا نی حواس کی فطرتی تخلیق ہیں۔ چوتھی قسم کی مخلوق جسے ابتدائی مخلوق (مُکھیہ ورگ) بھی کہا جاتا ہے نباتات کی پیدائش ہے۔ پانچویں قسم کی مخلوق تریگ سروتس چھٹی اُردوہ سروتس اور ساتویں ارواک سروتس یا انسانی ہے۔ آٹھویں قسم کی مخلوق تونئی قسم کی معلوم ہوتی ہے۔ غالباً اس سے مراد نباتات۔ حیوانات۔ دیوتاؤں اور انسانوں کی چہار گانہ مخلوقات میں سے ہر ایک کی شدنی کی صفت مخصوصہ ہے۔ نباتات کی تقدیر میں جہالت ہے۔ حیوانات صرف جسمانی توانائی رکھتے ہیں۔ دیوتاؤں کی صفت خالص قناعت ہے اور افراد انسانی منزل مقصود کا تحقق حاصل کرتے ہیں اسے انوگرہ سرگ کہا گیا ہے[1]۔ نویں سرگ کا نام کومار سرگ ہے۔ جس سے مراد غالباً سنت کمار وغیرہ کی مانند ایشور کے ذہنی بچے ہیں۔

پرلے (فنا) بھی چار طرح کی ہے ان میں نیمتک یا براہم، پراکرتک۔ آتیانتک اور نتیہ کہا جاتا ہے۔ پہلی قسم کی پرلے اس وقت واقع ہوتی ہے جب برہما سوتا ہے اور دوسری اس وقت جب دنیا پرکرتی میں جذب ہو جاتی ہے تیسری پرلے علم ایزدی کا نتیجہ ہے۔ یعنی جب یوگی خود کو پرماتما میں کھو بیٹھتے ہیں۔ تب آتیانتک پرلے وقوع میں آتی ہے۔ نتیہ پرلے سے مراد وہ فنا ہے، جو ہر روز وقوع پذیر دیکھی جاتی ہے۔

وایو پران میں ہم ایک انتہائی حقیقت کا ذکر پاتے ہیں جس کا تعلق ایشور کی پہلی حرکتِ علتی سے ہے۔ اسے بالاتر از قیاس وخیال علت (کارنم اپریمیم) مان کر اس کے یہ اسما بتلائے گئے ہیں۔ برہم۔ پردھان۔ پرکرتی۔ پرسوتی (پرکرتی۔ پرسوتی) آتما۔ گہا۔ یونی۔ چکشس۔ کشیتر۔ امرت۔ اکشر۔ شکر۔ تپس۔ ست۔ اتی پرکاشن۔ اس پرش ثانی کو ڈھانکنے والا بتلایا ہے پرش ثانی سے مراد غالباً لوکِ تہا ہے۔ ربطِ زمانی اور غلبہ رجس سے آٹھ قسم کے اُن تغیراتِ نوعی کا ظہور ہوتا ہے جن کا ۵۰۲

---

[1] ساتویں مخلوق بھوت پریتوں کی بتلائی گئی ہے۔

وشنو پران فصل ششم ۵۸-۵۹۔

باب ۲۳

تعلق کشیتر گیہ سے ہے[1]۔ اس بارے میں وایو پران پراکرتک۔ نیمتک اور آتیانتک فناؤں کا بھی ذکر کرتا ہے[2]۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ مقولات ارتقائی کی دریافت شاستروں کی ہدایت اور دلائل عقلی کے ذریعے ہوئی ہے[3]۔ اور پرکرتی کوئی قابل احساس صفت نہیں رکھتی اس کا تلازم تین گنوں سے ہے اور وہ بذات خود لازمان اور ناممکن الادراک ہے۔ اپنی اصلی حالت یعنی گنوں کے توازن میں ہر شے میں تمس نفوذپذیر تھا۔ اور پیدائش کے وقت کشیتر گیہ کے ساتھ تلازم میں آنے پر اس سے مہت کا ظہور ہوتا ہے۔ اس مہت کی پیدائش ستو کے غلبے پر ہوتی ہے اور یہ صرف ہستی پاک ظاہر کرتا ہے۔ اس مہت کے مختلف نام ہیں۔ مثلاً منس۔ مہت۔ متی۔ برہما۔ پربدھی۔ کھیاتی۔ ایشور۔ چیتی۔ پرگیا۔ سمرتی۔ سمویت۔ ویر[4]۔ یہ مہت پرگیا خواہش تخلیق سے جنبش میں آکر پیدائش کا کام شروع کرکے دھرم۔ ادھرم اور دیگر ہستیوں کو وجود میں لاتی ہے[5]۔ چونکہ تمام موجودات کی مساعی کثیف کا راز سدا مہت کی اس لطیف حالت میں پایا جاتا ہے۔ اسے منس کہتے ہیں یہ سب سے پہلا مقولہ ہے اور چونکہ اس کی وسعت کی کوئی حد نہیں اس لئے اسے مہان کہا جاتا ہے۔ چونکہ یہ اپنے اندر ہر ایک محدود ہستی کو جگہ دیتا ہے اور تمام اختلافات کو اپنے اندر سے نمودار کرتا ہوا ذی شعور پرش معلوم ہوتا ہے۔ تجربے کے ساتھ تعلق رکھنے کے باعث اسے متی کہتے ہیں اسے برہما اس لئے کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اسی کی بدولت سب نشو و نما ہوتی ہے۔ اور چونکہ مابعد کے تمام مقولات اپنا مواد اسی سے حاصل کرتے ہیں اسے پر کا نام دیا جاتا ہے۔ چونکہ پرش تمام اشیا کو مفید اور قابل طلب سمجھتا ہے۔ اور چونکہ یہ وہ

---

[1] پرم پران ۳۔ ۱۱۔ اس کے ساتھ اہر بدھنہ میں مذکور مسئلہ پنچ راتر کے ساتھ مقابلہ کرو

[2] وائو پران ۳۔ ۲۳۔

[3] " ۳۔ ۲۴

[4] " ۴۔ ۲۵

[5] وایو پران ۴۔ ۲۴۔

باب ۲۳

مادہ ہے۔ جس کے ذریعے ہر قسم کا تفہم ممکن ہوتا ہے۔ یہ بدھی کہلاتا ہے۔ چونکہ تمام تجارب اور ان کی ترکیب اور علم پر انحصار رکھنے والے سب سکھ دکھ اسی سے صدور پاتے ہیں۔ اسی لئے اسے کھیاتی کہتے ہیں۔ اور چونکہ یہ روح عظیمہ کے طور پر ہر بات کو جانتا ہے۔ اسے ایشور کہا جاتا ہے۔ چونکہ تمام حسی ادراکات اسی سے پیدا ہوتے ہیں اس کا نام پڑ گیا ہے۔ چونکہ تمام حالاتِ علمیہ اور ہر قسم کے اعمال اور ان کے آثار اس میں جمع رہ کر تجربے کی تعیین کرتے ہیں۔ اس لئے اسے سمرتی کہا جاتا ہے۔ ماضی کو یاد رکھنے کے باعث اس کا نام سمرتی ہے۔ اور چونکہ یہ کل علم کا مخزن ہے اور چونکہ ہر جگہ موجود اور ہر شے اس کے اندر موجود ہے۔ اسے سمرتی کا نام دیا جاتا ہے۔ اپنی ذات میں علم ہونے سے اسے گیان کہا جاتا ہے اور چونکہ یہ تمام متضاد ہستیوں کی کل خواہشات کی علت ہے۔ اس کا نام دِرپیہ ہے۔ کل موجودات کا مالک ہونے کے سبب ایشور کہلاتا ہے، اور چونکہ یہ کشیتر اور کشیتر گیہ دونوں کے اندر دانندہ (عالم) اور ایک ہے اس لئے اسے ک (؟) کہتے ہیں۔ اور جسم لطیف میں قیام پذیر ہونے کے سبب پُرش کہلاتا ہے۔ اسے سویمبھو اس لئے کہا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ غیر معلول اور سب کی ابتدا ہے۔ مہان تمنائے تخلیق سے متحرک ہو کر اپنی دو تحریکات خیال (سنکلپ) اور عزم (ادھیوسائے) کے ذریعے خود کو بصورت عالم نمودار کرتا ہے۔ اس میں تین گن پائے جاتے ہیں۔ ستو۔ رجس اور تمس رجس کے غلبے سے بہت سے اہنکار پیدا ہوتا ہے اور تمس کا غلبہ بھوتادی اور ان سے بھوتوں اور تن ماتراؤں کی پیدائش کا موجب ہوتا ہے۔ پھر اس سے آکاش کا ظہور ہوتا ہے۔ جو آواز سے تعلق رکھتا ہے۔ بھوتادی کے تغیر نوعی سے ہی آواز بالقوۃ (شبد تن ماترا) کی پیدائش ہوتی ہے اور جب بھوتادی شبد تن ماترا کو ڈھانپ لیتا ہے تب سپرش تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور جب آکاش شبد ماترا اور سپرش تن ماترا کو ڈھانک لیتا ہے۔ تب اس سے وایو کی پیدائش ہوتی ہے۔ اسی طرح دیگر عناصر اور ان کی صفات نمودار ہو جاتی ہیں۔ تن ماتراؤں کو اوِشیش بھی کہتے ہیں۔ اور ویکارک یا ساتوک اہنکار سے پانچ حواس علمیہ۔ پانچ حواس فعلیہ اور من کا

۵۰۴

باب ۱۲

ظہور ہوتا ہے۔[1]

یہ گن باہمی تعاون کے ذریعے کام کرتے ہوئے پانی کے بلبلے کی مانند ایک کائیناتی بیضہ پیدا کرتے ہیں۔ اس بیضہ سے کشیتر گیہ کی جس کے نام برہما اور ہرنیہ گربھ (چار منہ رکھنے والا دیوتا) ہے۔ پیدائش ہوتی ہے یہ دیوتا ہر پرلے کے وقت اپنا جسم کھوکر ہر نئی پیدائش کے وقت نیا جسم پاتا ہے۔[2] یہ کائیناتی بیضہ پانی۔ روشنی۔ گرمی۔ ہوا۔ آکاش۔ بھوتادی۔ مہت اور اویکت سے ڈھکا ہوا ہے۔ آٹھ پرکرتیوں کا بھی ذکر کرتا ہے اور غالباً کائیناتی بیضہ آٹھواں غلاف ہے۔[3]

۵۰۵ آٹھویں باب میں کہا گیا ہے کہ رجس ستو اور تمس کے اندر ایک حرکی اصول کے طور پر اسی طرح موجود ہوتا ہے۔ جس طرح تلوں میں تیل۔ نیز یہ بھی کہا گیا ہے۔ کہ مہشور نے پرواھان اور پرش میں داخل ہوکر رجس کے اصول حرکی کی مدد سے پرکرتی کے توازن میں خلل ڈال دیا۔[4] اور گنوں کے ہیجان سے تین دیوتا پیدا ہو گئے۔ رجس سے برہما۔ تمس سے اگنی اور ستو سے وشنو۔ اگنی کو کال یا زمانے کے ساتھ بھی ایک شمار کیا جاتا ہے۔

وایو پران مہیشور یوگ کی ماہیت تبلاتا ہے۔[5] یہ اپنے عناصر خمسہ یا

---

[1] یہ بیان دیگر بیانات سے مختلف ہے۔ رجس اہنکار کا کوئی وظیفہ نہیں تبلایا گیا جس سے عام طور پر حواسِ عقلیہ کی پیدائش مانی جاتی ہے۔

[2] وایو پران ۔ ۴ ۔ ۶۸

[3] یہ جملہ مبہم ہے۔ کیونکہ آٹھ پرکرتیوں کو صحیح طور پر جاننا مشکل ہے۔
وایو پران ۴ ۔ ۷۷-۷۸

[4] یہ بات پہلے تبلائی جا چکی ہے۔ کہ مادی دنیا کا صدور تمس اہنکار سے ہوا ہے اور حواس علمیہ اور عملیہ ساتوک اہنکار سے نمودار ہوتے ہیں۔ رجس اہنکار کو کسی چیز کو پیدا کرنے والا نہیں مانا گیا۔ بلکہ وہ ایک طاقت ہے جو توازن میں خلل پیدا کرتی ہے۔ وایو پران ۵ ۔ ۹ کو دیکھو۔

[5] " " " " ۱۱ ۔ ۱۵

۲۳|۱ دھرموں مثلاً پرانایام۔ دھیان۔ پرتیاہار دھارنا سمرن کے ذریعے ہوتا ہے۔ پرانایام
تین طرح کا ہے۔ منْد۔ مدھیم اور اُتم۔ منْد دو ماتراؤں کا ہوتا ہے مدھیم چوبیس
کا اور اُتم چھتیس ماتراؤں کا۔ جب سانس پر لگاتار مشق سے قابو حاصل ہو جاتا
ہے۔ تب سب پاپ بھسم اور تمام جسمانی نقائص دُور ہو جاتے ہیں۔ دھیان
میں ایشور کی صفات کا دھیان کیا جاتا ہے۔ پرانایام سے چار نتائج پیدا
ہوتے ہیں اول شانتی دوم پراشانتی سوم دیپتی اور چہارم پرساد شانتی سے مراد
اُن پاپوں کا دھل جانا ہے۔ جو والدین کی کثافات اور رشتہ داروں کے تعلق
سے پیدا ہوتے ہیں۔ پراشانتی کے معنی شخصی گناہوں مثلاً لالچ غرور وغیرہ کا
مٹ جانا ہے۔ دیپتی کے معنی اس سِرّی بصارت کا حصول ہے۔ جس سے
ماضی۔ حال اور مستقبل دکھلائی دینے لگتے ہیں اور جس کے ذریعے گذشتہ
رشی گیانیوں کے ساتھ تعلق قائم ہو جاتا ہے۔ اور مہاتما بدھ کی طرح ہو جاتا
ہے۔ پرساد کے معنی دل جمعی اور حواس۔ محسوسات اور ذہن اور پانچ پرانوں
کی مصالحت ہے۔ آسن کے ساتھ شروع ہونے والے پرانایام کو بھی بیان کیا گیا
ہے پرتیاہار کو خواہشات پر قابو پانا سمجھا جاتا ہے اور دھارنا سے مراد ناک
کی نوک یا اس سے ذرا اونچے نقطے پر من کو لگانا ہے۔ پرتیاہار کے ذریعے ہم
بیرونی اشیا سے متاثر نہیں ہو سکتے۔ دھیان کے ذریعے انسان خود کو سورج
اور چاند کی طرح پاتا ہے۔ یعنی اسے بے رکاوٹ تنویر نصیب ہو جاتی ہے۔
یوگی یوگ جا اعجازی طاقتیں حاصل کرتے ہیں۔ وہ اُپ سرگ کہلاتی ہیں۔ اور
۵۰۲ اس امر کی تاکید کی ہے کہ ان طاقتوں کے استعمال سے سدا محترز رہنا چاہیئے۔
دھیان کے موضوعاتِ مختلفہ کو ایسے عناصر مانا گیا ہے' جن کا ظہور مٹی من اور بدھی سے
ہوتا ہے۔ یوگی ان میں سے ایک ایک شے کو لیکر چھوڑتا چلا جاتا ہے۔ تاکہ
وہ اُن میں سے کسی کے ساتھ وابستہ نہ رہے اور جب وہ ایسا کرتا ہوا ان ساتوں میں
سے کسی کے ساتھ بھی الفت نہیں رکھتا اور مہیشور کو علم کل۔ قناعت۔ بے ابتدا
علم اور آزادیٔ مطلقہ۔ بلا رکاوٹ اور بے حد طاقت والا جانکر اس
پر دھیان جماتا ہے۔ وہ برہم کو پالیتا ہے۔ پس یوگ کے تحقق کا انتہائی مقصد

یہی ہے، کہ برہمہ پدھیشور کی صورت میں حاصل کرنے جسے اپورگ بھی کہتے ہیں۔
مارکنڈے پران میں یوگ کے معنی گیان کے ذریعے اگیان کا مٹنا بتلائے گئے ہیں۔ یہ ایک پہلو پر نجات اور وصال برہم ہے اور دوسرے پہلو پر پرکرتی کے گنوں سے بے تعلقی ہے۔ تمام دکھوں کا اصل موہ (الفت) ہے موہ کے دور ہونے پر تمام چیزوں کے ساتھ تمنا دور ہو جاتی ہے۔ تب وہ اپنے آپ سے متعلق معلوم نہیں ہوتیں۔ اور اس سے سرور حاصل ہوتا ہے۔ صحیح علم وہ ہے جو نجات کی طرف راہنمائی کرنے والا ہو۔ باقی تمام اگیان ہے۔ فرائض کی ادائی اور دیگر اعمال کے ذریعے نیکیوں اور بدیوں کے پھل چکھنے اور پچھلے کرموں (اپورب) کے پھلوں کے اجتماع، اور بعض کرموں کے ختم ہونے سے کرموں کا بندھن (تقید) ہوتا ہے۔ اس لئے اس قید سے نجات اس کے عین متضاد عمل سے ہی ممکن ہے۔ پرانایام گناہوں کو نابود کر دیتا ہے۔ اور آخری مرحلے پر یوگی برہم کے ساتھ اسی طرح ایک ہو جاتا ہے جس طرح پانی پانی میں مل کر۔ یہاں یوگ کے بارے میں چت ورتی نرودھ کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔
یہاں واسدیو کو انتہائی برہم بتلایا گیا ہے جس نے اپنی قوت خالقہ سے قوت زمانہ کے ذریعے ہر شے کو پیدا کیا ہے۔ اس طاقت کے ذریعے

۱۔ وایو پران کے باب یوگ میں ورتی نرودھ اور کیولیہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔
۲۔ وایو پران اور مارکنڈے پران میں جیساکہ جیاکیا سمرتی میں بھی دیکھا جاتا ہے۔ اوشٹ پر ایک باب موجود ہے۔ جس میں ایسی علامات کا ذکر ہے۔ جن سے یوگی موت کا وقت جان لیتا ہے۔ اگرچہ موت کا بیان باقی دونوں کتابوں سے مختلف ہے۔
۳۔ مارکنڈے پران ۳۹-۱
۴۔ پرانایام کا طریقہ اور یوگ کا عمل تقریباً ویسا ہی ہے جیساکہ وشنو پران میں پایا جاتا ہے۔
۵۔ مارکنڈے پران ۴۰-۴۱۔ مارکنڈے پران اس سلسلے میں کہتا ہے۔ کہ یوگی کو ان علامات کے ذریعے موت کا وقت جان لینا چاہئے۔ جو چالیسویں باب میں مذکور ہوئی ہیں تاکہ وہ اسے پیشتر ہی سے جانتا ہو، گھبرانے نہ پائے۔

باب ٢٣
٥٠٧

اُس نے اپنے اندر پردھان اور پرش کو جدا کر کے انھیں باہم مربوط کر دیا ہے[١] پہلی ہستی جو عمل تخلیق میں نمودار ہوئی تھی۔ مہت ہے اس سے اہنکار نمودار ہوا اور پھر اہنکار سے ستو۔ رجس۔ تمس ظاہر ہوئے۔ تمس سے پانچ ماتراؤں اور پانچ بھوتوں کی پیدائش ہوئی۔ رجس سے حواس عشرہ اور بدھی پیدا ہوئے۔ ستو سے حواس اور ذہن کے دیوتا نمودار ہو گئے[٢] اس کے بعد بتلایا گیا ہے کہ واسدیو پرکرتی اور پرشوں اور تمام معلولات کے اندر بستا ہے۔ وہ اس میں نفوذ پذیر بھی ہے اور ان سے جدا بھی۔ دوسرے الفاظ میں وہ سب کے اندر بھی ہے اور سب سے برتر بھی اور جب وہ ان کے اندر نفوذ پذیر ہوتا ہے۔ تب بھی وہ ان کے نقائص اور کثافات سے ملوث نہیں ہوتا۔ صحیح علم یہ ہے کہ واسدیو سے صدور یافتہ تمام اشیا کی فطرت کو ان کی صورتِ مخصوصہ مثلاً پرکرتی۔ پرش میں اور واسدیو کو اس کی پاک اور برترین صورت میں جانا جائے[٣]

یہ امر قابل توجہ ہے کہ پدم پران میں برہم بھگتی کا ذکر آتا ہے جو یا تو کایک۔ واچک اور مانسک ہوتی ہے یا لوکگی۔ ویدکی اور ادھیاتمکی ہوتی ہے۔ یہ ادھیاتمکی بھگتی پھر دو طرح کی ہے۔ سانکھیہ بھگتی اور یوگ بھگتی ہے[٤] سانکھیہ بھگتی سے مراد چوبیس حقایق (تتو) اور پرش کی انتہائی حقیقت سے ان کا امتیاز اور پرش پرکرتی اور جیو کے باہمی علائق کا علم ہے اور پرانایام اور بھگوان برہم کا دھیان بھگتی یوگ[٥] ہے۔ یہاں بھگتی کی اصطلاح کو خاص معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔

نارائن پران میں نارائن کو انتہائی حقیقت بتلایا گیا ہے اور اگر اسے دینی صورت میں دیکھا جائے تب وہ اپنے اندر سے برہما یعنی خالق۔ وشنو (محافظ) اور رُدر

---

[١] سکند پران باب دوم ٩-٣٣ شلوک ١-١٠۔
[٢] ″ شلوک ٦٥-٧٤
[٣] پدم پران ″ اول ١-١٥ شلوک ١٦٦-١٧٧
[٤] ″ شلوک ١٧٧-١٨٦ -
[٥] ″ ″ ١٨٧-١٩١ -

(تباہ کن) کو ظاہر کرتا ہے[1]۔ انتہائی حقیقت کو مہا وشنو کا نام بھی دیا گیا ہے[2]۔ اس کی اپنی خاص قوت سے دنیا نمودار ہوتی ہے۔ یہ شکتی یا طاقت وجود اور عدم، علم اور جہالت کی صورتیں رکھتی ہے۔ جب کائنات مہا وشنو سے الگ دکھلائی دیتی ہے۔ تب اس نظر کا موجب وہ جہالت ہوتی ہے۔ جو ہمارے وجود میں راسخ ہے اور جب اس کے خلاف عالم و معلوم کا امتیاز دور ہو کر صرف شعور وحدت ہی نفوذ پذیر ہوتا ہے، تب اس کا باعث ودیا ہے (یہ خود ہی ودیا ہے[3])
اور جس طرح ہری کائنات میں خود نفوذ پذیر ہے۔ اس طرح اس کی طاقت بھی[4]
جس طرح آگ کی صفت حرارت آگ کے اندر نفوذ پذیر ہوتی ہے جو اس کا سہارا ہے۔ اسی طرح ہری کی شکتی بھی اس سے کبھی جدا نہیں ہو سکتی[5]۔ شکتی وکیتا ویکت کی صورت میں موجود ہو کر ساری کائنات میں نفوذ پذیر ہے۔ پرکرتی، پرش اور کال اس کے ابتدائی ظہورات ہیں[6]۔ چونکہ یہ شکتی مہا وشنو سے جدا نہیں ہے۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ ابتدائی پیدائش کے وقت پرکرتی، پرش اور کال کی صورت اختیار کرتی (ہو جاتی) ہے۔ پرش کی حضوری کے باعث پرکرتی کے جنبش پذیر ہونے سے مہت کا ظہور ہوتا ہے۔ اور مہت سے بدھی اور بدھی سے اہنکار نمودار ہوتے ہیں[7]۔

۱۔ نارد پنچ پران باب اول ۳-۴۔
۲۔ " " شلوک ۹۔
۳۔ " " ۷
۴۔ " " ۳ شلوک ۷-۹
۵۔ " " ۱۲

یہ بات صاف طور پر جان لینی چاہئے کہ اودیا اور ودیا کے ذریعے دنیا کی پیدائش کو ہری سے منسوب کیا گیا ہے اور یہ اس کی اپنی شکتی ہے۔ سارے کا سارا بیان ویدانت کا رنگ لئے ہوئے ہے۔
نارد پنچ پران۔ باب اول ۳-۱۲، شلوک ۱۰-۱۱
۶۔ " " ۱۴
۷۔ " " ۱۶
۸۔ " " ۲۸-۳۱

۵۰

باب ۲۳

انتہائی حقیقت کو واسدیو بھی کہا گیا ہے۔ اسے انتہائی علم اور انتہائی نشانہ خیال کیا جاتا ہے[۱]۔

تین قسم کے تاپ کا ہر ایک جاندار کو جو دنیا میں پیدا ہوا ہے تجربہ ہوتا ہے اور اس دکھ سے بچنے کی صرف ایک ہی تدبیر ہے کہ مالک (خدا) سے وصل نصیب ہو[۲]۔ اس کے پانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک گیان اور دوسرا کرم۔ گیان یا تو شاستروں کے مطالعے سے حاصل ہوتا ہے یا وِویک (امتیازی علم) کے ذریعے ہاتھ آتا ہے[۳]۔

۵۰۹

اگلے باب میں یوگ کی بھی تعریف کی گئی ہے۔ اسے برہم لئے نام دیا ہے۔ من ہی قید و نجات کا موجب ہوتا ہے۔ محسوسات کے ساتھ تعلق قید ہے اور ان سے بے تعلقی کا نام نجات ہے۔ جب مقناطیس کی مانند آتما من کو اندر کھینچ کر اس کے اعمال کو اندر کی طرف لگاتا ہوا بالاخر برہم کے ساتھ واصل ہو جاتا ہے۔ اسے یوگ کہتے ہیں[۴]۔ وشنو کی تین طاقتیں بتلائی گئی ہیں۔ پرا یعنی انتہائی اپرا جو انفرادی کوششوں کے ساتھ ایک شے ہے۔ تیسری طاقت کا نام ودیا اور کرم ہے[۵]۔ سب طاقتیں وشنو کی ہیں اور اس کی طاقت سے ہی تمام جاندار حرکت پذیر ہوا کرتے ہیں[۶]۔

ایک اور باب میں بھکتی کے لفظ کو شردھا کے معنوں میں استعمال کیا گیا ہے اور اسے زندگی کے اعمالِ مختلفہ کے لئے ضروری خیال کیا گیا ہے[۷]۔

۱۔ نارو بیہ پران باب اول شلوک ۸۰

۲۔ انتریاں کے تصور کے لئے دیکھو ادھیائے ۳۔ شلوک ۲۹ اور
" ۳۳ " ۴۸

۳۔ نارو بیہ پران شلوک۔ ۴۔ ۵

" ۱۔۴۶۔ شلوک ۲۱۔۲۴

واسدیو کی صفات ان چار شلوکوں میں بیان کئے گئے ہیں۔ بھگوان کے معنی واسدیو ہیں (شلوک ۱۹)

۴۔ نارو بیہ پران ۴۷۔۷۔ نیز آٹھویں شلوک سے بیسویں شلوک تک پرانایام۔ یم اور نیم کا بیان ہے۔

۵۔ " " ۴۷۔ شلوک ۳۶ " ۳۸

۶۔ " شلوک ۴۷۔۴۹

۷۔ باب اول شلوک۔ ۴۔

کورم پران کے مطابق تو یہی معلوم ہوتا ہے، کہ ایشور پہلے ناپدید ۔ غیر محدود ۔ ناممکن العلم اور اصلی ناظم کے طور پر موجود ہوتا ۔ مگر اسے غیر مشہود ۔ ابدی اور کائناتی علت بھی کہا گیا ہے ۔ جو ہست بھی ہے اور نیست بھی اور جو پرکرتی کے ساتھ ایک ہے ۔ اس پہلو میں اسے پربرہم کہا گیا ہے جو صفاتِ ثلاثہ کا توازن ہے ۔ اس حالت میں پرش گویا اپنے اندر موجود ہوتا ہے ۔ اس حالت کو پراکرت پرلے بھی کہتے ہیں، اس غیر مشہود حالت سے ایشور خود کو بطور ایشور ظاہر کرنے لگتا ہے اور اپنے ہی اندرونی اور گہرے تعلق سے پرکرتی اور پرش میں داخل ہو جاتا ہے ۔ ایشور کی اس ہستی کو مرد اور عورت کی اس جنسی حس سے مشابہت دیجا سکتی ہے جو جذبۂ تخلیق کی صورت میں نمودار ہو کر بھی سدا یکساں حال رہتی ہے ۔ اسی وجہ سے ہی ایشور کو ساکن (کشوبھیہ) اور (متحرک کشوبھک) کہا جاتا ہے اور اسی وجہ سے کہا کرتے ہیں، کہ وہ اپنے انقباض اور انبساط کے ذریعے پرکرتی کی مانند عمل کرتا ہے ۔ خلل پذیر پرکرتی اور پرش سے مہت کا بیج نمودار ہوتا ہے ۔ جو اپنی فطرت میں پردھان اور پرش دونوں ہی ہے ۔ اس سے مہت جسے آتما ۔ متی ۔ برہما ۔ پربدھی ۔ کھیاتی ۔ ایشور ۔ پرگیا ۔ دھرتی ۔ سمرتی ۔ سَتوت بھی کہتے ہیں ۔ کا ظہور ہوا ۔ اسی مہت سے تین قسم کا اہنکار ۔ ویکارک ۔ تیجس اور بھوتادی (جسے تامس اہنکار بھی کہا جاتا ہے) پیدا ہوا اس اہنکار کو ابھمان ۔ کرتا ۔ منتا ۔ اور آتما بھی کہتے ہیں ۔ کیونکہ یہ ہماری تمام مساعی کا مصدر ہے ۔

کہا جاتا ہے، کہ ایک کائناتی ذہن بھی موجود ہے جو اویکت سے براہ راست پیدا ہو کر وہ ظہور اولین منصور ہوتا ہے جو تامس اہنکار سے نمودار ہونے والے ظہورات کے ارتقا کی نگرانی کرتا ہے[۲] ۔ اس من کو اُس من یا حس سے تمیز کرنا چاہیے ۔

---

[۱] ۔ کوریہ پران (۴ ۔ ۵)
یہاں دو امور قابل توجہ ہیں ۔ اول یہ کہ انتہائی حقیقت کو وشنو کی بجائے مہیشور کا نام دیا گیا ہے دوسرا یہ کہ انتہائی حقیقت کی ماہیت کو بیان کرنے کے لئے چند دیوتا کا اسم صفت استعمال ہوا ہے ۔

[۲] ۔ کورم پران ۴ ۔ ۲۱ ۔

باب ۲۳

جو تیجس اور ویکارک اہنکار کی پیدائش ہے۔
ارتقا کے بارے میں دو نظریے تن ماترائیں اور بھوت (عناصر) یکے بعد دیگرے پیش کئے گئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ کورم پران پر نظر ثانی کی گئی ہے۔ دوسرا نظریہ پہلے کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا اور بعد میں شامل کتاب کیا گیا ہے۔ ان نظریوں کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) بھوتادی نے اپنی نشوونما میں شبد تن ماترا کو پیدا کیا۔ اس سے آکاش نمودار ہوا جس کی صفت آواز ہے۔ آکاش سے سپرش تن ماترا کی پیدائش ہوئی۔ اس کی نشوونما سے وایو کا ظہور ہوا۔ اس کی صفت لمس ہے۔ وایو نے اپنی نشوونما کی حالت میں روپ ماترا کو پیدا کیا جس سے جیوتی (روشنی حرارت) نمودار ہوئی۔ جیوتی کی صفت رنگ (رُوپ) ہے اس جیوتی کی حالت نشوونما کے دوران میں رس ماترا (ذائقہ بالقوۃ) پیدا ہوئی اور اس نے پانی پیدا کیا جس کی صفت ذوق ہے۔ پانی کی نشوونما سے گندھ تن ماترا (بُو بالقوۃ) کا ظہور ہوا۔ اور اس سے وہ اجتماع وجود میں آیا جس کی صفت بُو ہے۔

(۲) آکاش نے بطور شبد تن ماترا (آواز بالقوۃ) سپرش تن ماترا کو ڈھانپ لیا۔ اس سے وایُو پیدا ہوئی، جو آواز اور لمس کی دو صفات رکھتی ہے۔ یہ ہر دو صفات کے رُوپ تن ماترا (صورت بالقوۃ) میں داخل ہونے پر وہنی (آگ) کا ظہور ہوا۔ جو آواز۔ لمس اور شکل کی صفاتِ ثلاثہ رکھتی ہے۔ یہ صفات ثلاثہ یعنی آواز لمس اور صورت کے رس تن ماترا میں داخل ہونے سے پانی وجود میں آیا یہ عنصر شبد۔ سپرش۔ رُوپ۔ رس کی صفاتِ اربعہ رکھتا ہے۔ ان صفات اربعہ کے گندھ تن ماترا (بو بالقوۃ) میں داخل ہونے پر کثیف مٹی نمودار ہوگئی جس میں پانچوں صفات شبد۔ سپرش۔ روپ۔ رس اور گندھ کی صفاتِ خمسہ پائی جاتی ہیں۔

۵۱۱

مہت۔ اہنکار اور تن ماترائیں بذاتِ خود یہ استعداد نہیں رکھتیں۔ کہ اس کائنات کو پیدا کر سکیں۔ جو پُرش کی نگرانی میں اویکت کی مدد سے پیدا ہوتی ہے۔ ایسی کائنات غلافات سبعہ رکھتی ہے۔ اس کائنات کی پیدائش۔ قیام اور بالآخر فنا عابد لوگوں کی بہتری کے لئے پرماتما کی سولیلا (بازیانہ عمل) سے وقوع پذیر ہوا کرتے ہیں۔

لے۔ ایشور کو نارائن اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام انسانوں کا آخری سہارا ہے۔

جلد اول کا ضمیمہ

لوکائت۔ ناستک اور چارواک

فلسفۂ دہریت۔ جو لوکایت۔ چارواک یا برہسپتیہ کے ناموں سے مشہور ہے۔ غالباً بہت پرانا مذہب فکر ہے۔ شوتبا شوترا اپنشد میں کئی دہریانہ نظریوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ ان میں ایک عقیدہ یہ ہے کہ مادہ یا عناصر (بھوتاتی) انتہائی حقیقت ہیں۔ لوکایت ایک خاصہ پرانا نام ہے۔ جو کوٹلیہ کے ارتھ شاستر میں پایا جاتا ہے۔ جہاں اسے سانکھیہ اور یوگ کے ساتھ ایک منطقیانہ علم کے طور پر شمار کیا گیا ہے[1] (رائیس ڈیویڈس نے ایسے پالی جملے فراہم کئے ہیں۔ جن میں لوکایت کا لفظ مستعمل ہوا ہے اور یہاں اپنی مندرجہ ذیل بحث میں استعمال کیا گیا ہے[2]۔ بدھ گوش لوکایت

---

[1] کوٹلیہ ارتھ شاستر۔ ۱۔ ۱۔ [2] مکالمات بدھ جلد اول۔ صفحہ ۱۶۶ زمانۂ حاضرہ میں فو

لوگوں کے متعلق وتنڈا اواد ستھم[1] کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ وتنڈا کے معنی تکرارانہ مجادلہ ہیں اور نیائے سوتر ۱-۲-۳ میں اسے شاطرانہ منطقی بحث (جلپ) بتلایا گیا ہے۔ جو مخالف کے دعوے پر نکتہ چینی کی خاطر اس کے مقابلے میں کوئی دعوے ثابت کئے بغیر کی جائے۔ اس لئے اسے واد سے تمیز کرنا چاہئے جس سے مراد وہ منطقیانہ بحث ہے۔ جو ایک خاص دعوے کو دیانتداری کے ساتھ ثابت کرنے کے لئے کیجاتی ہے۔ وتنڈا کسی دعوے کا اثبات نہیں چاہتا۔ بلکہ وہ تو ایک قسم کا جلپ یا شاطرانہ بحث ہے۔ جو مخالف کی دلائل اور الفاظ کو جان بوجھ کر غلط معنی دیتے ہوئے جھوٹی اور زچ کرنے والی امثلہ کے ذریعے اُسے شکست دینے اور چپ کرانے کی خاطر گڑبڑ کا کرہ ہوائی پیدا کر کے اسے ناپسندیدہ نتائج اور تبائن بالذات کے اقرار کے لئے مجبور کر دیا جاتا ہے۔ لیکن وتنڈا واد نہیں ہے۔ کیونکہ واد تو وہ منطقیانہ بحث ہے جو سچائی کے اثبات کے لئے کیجائے۔ پس وتنڈا واد کا لفظ متباین بالذات ہے۔ مگر حقیقت بتلاتا ہے کہ بودھ لوگ منطقیانہ بحث اور عیارانہ مجادلے میں کوئی فرق نہ دیکھتے ہوئے ان ہر دو قسم کی دلائل کے لئے ایک ہی واد کا لفظ استعمال کیا کرتے تھے[2] یہی وجہ ہے کہ لوکایت کو بھی جس میں وتنڈا کے سوا کچھ نہیں۔ بدھ مذہب کی ادبیات میں ایک واد خیال کیا گیا ہے۔ بُدھ گوسو نے اصطلاح "لوک کھائیکا" کی توضیح کرتے ہوئے اُسی تفسیر میں اس وتنڈا کی چند مثالیں پیش کی ہیں (مقبول عام حکایت" مگر پی ٹی ایس پالی ڈکشنری کی رو سے

بقیہ مضمون حاشیہ صفحہ گذشتہ:- اطالوی اڈیوں ڈاکٹر پزگلی اور پروفیسر ٹچی نے بالترتیب دو کتابیں "نانیک" چارواک لوکایت کا اور (Lince di una storia del Materialisme Indians) لکھی ہیں۔ جن میں انھوں نے ناستک، چارواک، لوکایت اور اس فرقے کے مسائل کو معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ پالی جملات جن کا وہ حوالہ دیتے ہیں۔ ان میں سے اکثر رائیس ڈیوڈس نے فراہم کئے ہیں۔

[1] - ابھی دھان اپدیپکا۔ جلد پنجم ۱۱۲ بدھ گھوسو کے الفاظ کو دہراتی ہے۔

[2] - نیائے منجری ص ۵۹۲

باب ۳ "مقبول عام فلسفہ") کوّے سفید ہوتے ہیں۔ کیوں کہ ان کی ہڈیاں سفید ہوتی ہیں۔
بطخیں لال رنگ کی ہوتی ہیں کیونکہ ان کا خون لال ہوتا ہے[1]۔ ایسی دلایل کو یہاں
ونتنڈا سلاپ کتھا نام دیا گیا ہے جہاں سلاپ اور کتھا ل کر مکالمانہ بات چیت کو
ظاہر کرتے ہیں۔ سلاپ کا لفظ سم اور لپ سے نکلا ہے۔ نیائے سوتر ۲-۱۸ کے
مطابق انھیں وتنڈا کی بجائے جاتی کی امثلہ خیال کر سکتے ہیں۔ یعنی اس جھوٹی مثالوں
سے استخراج جہاں کوئی درست لزوم نہیں پایا جاتا انھیں وتنڈا نہیں کہ سکتے مذکورۂ بالا تشریح
کی رُو سے۔ رائیس ڈیویڈس کا اگوتّش کی ستدا نیتی (بارھویں صدی کے آغاز میں) میں
سے ایک جملہ پیش کر کے اس کا یوں ترجمہ کرتا ہے۔ "لوک کے معنی عام دنیا ہیں۔
(یہاں لوک) لوکایت کے معنی وہ لوگ ہیں۔ جو اس کے لئے کوشش اور جد وجہد
کرتے ہیں صرف اس خوشی کی خاطر جو انھیں بحث کرنے سے حاصل ہوتی ہے یا شاید اس
جملے کے یہ معنی ہیں "وہ دنیا۔ اس کے ذریعے کوشاں نہیں ہوتی (رہتی)۔" یہ اس پر
انحصار نہیں رکھتی نہ اس کے ذریعے آگے حرکت کرتی" کیونکہ اس کتاب کی وجہ سے
جاندار اپنے دلوں کو جنبش میں نہیں لاتے[2] لوکایت منکر لوگوں کی کتاب ہے۔ جو
بے سود مجادلات سے پُر ہے مثلاً "سب کچھ ناپاک ہے یہ سب کچھ ناپاک نہیں ہے"
کوّا سفید ہوتا ہے۔ سارس کالی ہوتی ہے اِس لیے یا اُس لیے[3]۔ وہ کتاب جو دنیا میں
وتنڈا شٹھ کے نام سے مشہور ہے اسی کے متعلق بے نظیر پیشوا بودھی ستو وِدھر پنڈت نے
کہا تھا "لوکایت کی پیروی مت کرو۔ وہ کتاب دھرم میں ترقی کی موجب نہیں ہوتی"[4]۔ ۱۲ھ

---

[1] ۔ سُمنگلا ولاسنی اول ۔ ۹۰ ـ ۹۱

[2] ۔ یہ ترجمہ غیر صحیح ہے پالی جملے میں کسی کتاب کی طرف کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا۔ اس سے پہلے فقرے
میں ایک لفظ وادستادن ہے جس کا ترجمہ "اس خوشی کے ذریعے جو وہ مکالمے میں حاصل کرتے ہیں"
کیا گیا ہے۔ حالانکہ لفظی ترجمہ یہ ہوگا "مباحثے کی لذت کے ذریعے" (وادستا (د) اس کے معنی ہیں) "اس کی
پیروی کرتے ہوئے لوگ نیک اعمال کی طرف اپنے دلوں کو متوجہ نہیں کرتے ہیں۔

[3] ۔ دیکھو۔ مکالمۂ بدھ ۔ ۱ ـ ۱۶۸ ـ ترجمہ نادرست ہے "سب کچھ ناپاک ہے۔ سب کچھ ناپاک
نہیں ہے" پالی عبارت میں نہیں پایا جاتا پہلا جملہ جو ودھر پنڈت جاتکا (فاوبال جلد ششم

اس طرح مذکورۂ بالا اور کئی پالی عبارات کے جملوں سے یقین ہوتا ہے، کہ لوکایت کے معنی ایک طرح کا چالاک، مجادلہ، منو فسطائیت۔ مغلط اجتہاد و اجتہال ہیں جیسے غیر موجود استعمال کرنے کے عادی ہیں جس سے نہ صرف کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے حقیقی دانائی میں ذرا اضافہ نہیں ہوتا اور جو ہمیں سورگ، اور مکتی کی راہ سے برطرف کرتا ہے۔ عام لوگ اس قسم کے شاطرانہ مکالمات کے شایق تھے۔ اور اس مضمون پر بحث کرنے کے لئے ایک منظم علم موجود تھا۔ جیسے اہل بدھ حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہوئے وِتنڈا شٹھ کہتے تھے[1] دگھنی کایا جلد سوم ۱۔ ۳۔ انگوترا ۱۔ ۱۶۳ میں دیگر علوم کی مانند اسے بھی ایک علم مانا گیا ہے اور دویہ اودان میں اسے مطالعے کی ایک خاص شاخ بتلایا ہے۔ جس پہ ایک بھاشیہ اور ایک پروچن (تفاسیر اور تحشیات) ہیں[2]۔

لوکایت کے معنی کے متعلق بہت کچھ ابہام پایا جاتا ہے۔ یہ دو الفاظ سے مرکب ہے لوک اور آیت یا اینت۔ آیت یا تو آ+یم۔ نحت یا آ+ینت (کوشش کرنا) از یا تو حالت مفعول یا خود فعل کے معنوں میں اور اینت کی ترکیب میں حرف نفی لا اینت (کوشش کرنا) ہے۔ اگولنس کے ایک جملے میں جس کا پیشتر حوالہ دیا جا چکا ہے۔ یہ (یتنتی (کوشش کرتا ہے) سے نکلا ہے اور اس کے مترادف الفاظ اہینتی و ایبنتی دیے گئے

بقیہ مضمون حاشیہ صفحہ گذشتہ ۱۔ ص ۲۸۶ سے جو قدیم ترین جاتکوں سے ہے یہ ہے " نہ سیبو لوکایتم نیاتم پنیایا و دھنم لوکائیت مضر چیزوں کی طرف لیجاتا ہے اور سورگ اور مکتی کی طرف نہیں لیجا سکتا اور ایک شاطرانہ مجادلہ ہے جو اصلی دانائی و حکمت میں کوئی اضافہ نہیں کرتا۔

[1] رائس ڈیوڈس ایک امر کے فرض کرنے میں غلطی کرتا معلوم ہوتا ہے کہ وِدھاوادی میں وِدّھ کا لفظ دراصل وِتنڈا لفظ کا بگاڑ ہے (مکالمہ بدھ۔ باب اول۔ ۱۶۰) اتما سارنی، صفحات ۲۰۴، ۹۰، ۹۲، ۲۴۱ پر وِدّھ کا لفظ وِتنڈا نہیں ہے بلکہ وِ دگدھ ہے جو وِتنڈا سے بالکل ہی مختلف ہے۔

[2] یہ بات درست ہے، کہ لوکائیت کا لفظ ہمیشہ منطقی اصطلاح کے طور پر استعمال نہیں ہوا کرتا لیکن کبھی کبھی اپنے لغوی معنوں میں برتا جاتا ہے (یعنی جو شے لوگوں کے درمیان مروج ہو رہی ہے جیسا کہ دِویا [illegible]ن کے صفحہ ۶۱۹ پر مذکور ہے۔

ہیں۔اور وہ بطور لو + یتنی یعنی جس کی وجہ سے لوگ کوشش کرنا چھوڑ بیٹھتے ہیں۔
۵۱۵ لیکن پروفیسر بچّی بُدھگھوسو سے ایک جملے کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں آیت کا لفظ آیتن (بنیاد) کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔اور اس تعبیر کی رُو سے لوکایت کے معنی "احمقانہ اور ناپاک دنیا کی بنیاد" ہیں۔لوکایت کے دوسرے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں لوکیشوآیت یعنی وہ جو عوام الناس میں مروج ہے۔کاویل نے سردرشن سنگرہ کا ترجمہ کرتے وقت انھی معنوں کو قبول کیا ہے اور یہاں لوکایت کا اشتقاقی لو + یم + کت (چھاجانا) ہے[۲]۔امرکوش صرف اِس لفظ کا ذکر تا ہوا کہتا ہے، کہ یہ لوکایتم کے طور پر لاجنس ہے۔ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ دو لوکایت الفاظ ہیں۔ایک اسم صفت " دنیا میں یا لوگوں کے درمیان مروج " کے معنی رکھتا ہے اور دوسرا اصطلاحی لفظ "علم مجادلہ۔سوفسطائیت اور احتیال" ظاہر کرتا ہے مگر اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔کہ جیساکہ رائس ڈیوڈس اور فرینکے خیال کرتے ہیں۔کہ یہ لفظ معلوماتِ فطرت، کے معنوں میں ہوتا جاتا تھا۔یا نظم مدنی اور سیاسی علم کے معنوں میں جیساکہ دوسرے ادیب گمان کرتے ہیں شکر نیتی ان علوم وفنون کی ایک لمبی فہرست پیش کرتی ہے جن کا مطالعہ کیا جاتا تھا۔اور اس کے اندر وہ ناستک شاستر کا بھی ذکر کرتی ہے۔جو اپنی دلائل میں بہت زبردست ہے۔اور تمام اشیا کو خود بخود نمودار ہونے والی سمجھتا ہے اور کہتا ہے، کہ نہ کوئی وید ہیں اور نہ کوئی خدا ہے۔مید ھاتِھی۔منو۔باب ہفتم۔۴۳ پر تفسیر لکھتا ہوا چارواکوں کا ترک ودیا کا ذکر کرتا ہے اور وہ تمام حوالجات جن پر بحث کی گئی ہے۔ظاہر کرتے ہیں، کہ منطق اور سوفسطائیت کا اصطلاحی علم موجود تھا اور اسے لوکایت کہتے تھے۔خوش قسمتی سے ہم ایک مزید شہادت رکھتے

لے۔سارتھ پکشنی (دبیانگ کاک) دوم۔۹۶

[۲]۔رائس ڈیوڈس لوکایت کو برہمنوں کے علم کی ایک شاخ بتلاتا ہے۔غالباً معلوماتِ فطرتیہ حکیمانہ اقوال۔بجھارتیں نظوم اور قیاسات موجود ہیں۔جو روایتہً حاصل ہوتے ہیں اس میں مسئلہ آفرینش۔عناصر۔ستارگان۔موسم۔علم النجوم اور ابتدائی طبیعیات بلکہ علم تشریح الابدان کے اقتباسات۔فطرت۔جواہرات۔پرندوں۔حیوانات۔نباتات کا علم پایا جاتا ہے (مکالماتِ بُدھ ۱-۱۷۰)

ہیں، کہ لوکایت شاستر نے اپنی تفسیر کے تیسری صدی ق۔م میں کاتیائن کے زمانے میں موجود تھا۔ باب ششم ۳۔ ۴۵ کے متعلق میں ایک وارتک قاعدہ ہے، کہ وارتک لفظ کے معنی صیغہ مونث میں وارتکا ہے۔ اس کے معنی کمبل یا لبادہ ہیں۔ اور پاتنجلی (تقریباً ۱۵۰ برس ق۔م) وارتک سوتر کی تفسیر کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ وارتک کے لفظ کے معنی کو سوتی یا اونی لبادے تک محدود کرنے کا مقصد یہ ہے کہ دوسرے معنوں میں صیغہ مونث وارتکا یا وارتکا (تفسیر) ہوگا۔ جیسا کہ لوکایت پر بھا گوری کی تفسیر میں پایا جاتا ہے۔[1] اس طرح پر یہ امر یقینی معلوم ہوتا ہے، کہ ایک کتاب لوکایت تھی جس پر ایک سو پچاس برس ق۔م سے پہلے کم از کم ایک تفسیر بھی موجود تھی۔ غالباً یہی زمانہ کاتیاین مصنف وارتک سوتر کا ہوگا۔ غالباً مجادلہ اور سوفسطائیت کی یہ پرانی منطقیانہ کتاب ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے ہمیں کوئی کتاب نہیں ملتی جس میں لوکایت کا مسائل دہریت سے ویسا تعلق ہو۔ جیسے کہ مابعد کی ادبیات میں دیکھا جاتا ہے اور جن میں چارواک اور لوکایت[2] کو ایک سمجھا گیا ہے۔

ساتویں صدی سے لیکر چودھویں صدی تک کمل شیل۔ جینت۔ پربھا چندر۔ گن رتن وغیرہ کی تفسیرات سے کئی سوتر منقول ہوئے ہیں جنھیں بعض نے چارواک سے بعض نے لوکایت سے اور گن رتن (چودھویں صدی) نے برہسپتی سے منسوب کیا ہے[3]۔ نیائے منجری میں کمل شیل ان سوتروں پر مختلف طریقوں پر لکھی دو تفسیروں کا ذکر کرتا ہے جو دھورات چارواک اور سشکشت چارواک سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس طرح یہ امر خاصہ یقینی معلوم ہوتا ہے، کہ لوکایت پر کم از کم ایک ایسی تفسیر موجود تھی، جو غالباً پاتنجلی اور کاتیاین سے پہلے کی ہے اور ساتویں صدی میں لوکایت یا چارواک سوتر پر کم از کم مختلف مدارس تعبیر کی دو تفسیریں موجود تھیں ان کے علاوہ ایک

۱۔ پانینی باب ہفتم۔ ۳۔ ۴۵ پر پاتنجلی کا مہابھاشیہ اور اس پر کائیٹ کی تفسیر۔

۲۔ سد درشن سمچے پر گن رتن کی تفسیر ص ۳۰۰۔ گن رتن کی رائے میں لوکایت کے معنی وہ لوگ ہیں جو عام سوا کہ لوگوں کی مانند جیتے ہیں۔

۳۔ صفحہ ۷۰۴، تتو سنگرہ ص ۵۲۰۔

کتاب نغر میں موجود تھی، جو بہسپتی سے منسوب کیجاتی ہے اور جس میں سے سروورشن سنگرہ میں چارواک کی تشریح کے لئے حوالجات اخذ کئے گئے ہیں۔ مگر یہ کہنا مشکل ہے کہ کس طرح اور کب یہ قدیم تر سوفسطائیانہ منطق کا علم اور فن مناظرہ دہریت اور اخلاق کے متعلق انقلابی مسائل کے تعلق میں اگر بدھ۔ ہندو۔ جین مذاہب کی نفرت کا یکساں طور پر موضوع ہوگیا۔ پہلے صرف بودھ لوگ اس سے متنفر تھے، جبکہ برہمن اسے مطالعے کی مختلف ثانوی شاخوں کے طور پر سیکھا کرتے تھے۔[1]

یہ بات معلوم العام ہے کہ علم مناظرہ ہندوستان کی ایک بہت پرانی چیز ہے۔ اس پر سب سے پہلا مقالہ چارواک سنگھتا (پہلی صدی عیسوی) کے اندر ملتا ہے۔ جو اس سے بھی پہلی کتاب (اگنی ویش سنگھتا) کی تنقیح مکرر ہے اور جو اگر اس سے بھی پہلے نہیں تو پہلی یا دوسری صدی ق۔م میں ایسے علم مناظرہ کی موجودگی ظاہر کرتی ہے۔ نیائے سوتروں میں فن مناظرہ وسوفسطائیت پر بحث کا ہونا معلوم العام ہے، آیور وید اور نیائے سے ہمیں لوگ مناظرہ کے سوفسطائی طریقوں کو اس غرض سے سیکھا کرتے تھے، کہ انھیں اپنے مخالفین کے خلاف عملی طور پر استعمال کر سکے، وہ کو محفوظ رکھ سکیں۔ کتھا وتھو میں بھی ہم اس فن مناظرہ کا عملی استعمال دیکھتے ہیں۔ ہم اسے ہیتو واد کے نام سے بھی سنتے ہیں اور مہابھارت میں اس کے متعلق کثیر حوالجات پائے جاتے ہیں۔[2] مہابھارت میں اشومیدھ پرون کے متعلق ہم ان ہیتو وادیوں (سوفسطائیوں اور منطقیوں) کے متعلق پڑھتے ہیں جو منطقیانہ مناظروں میں ایک دوسرے کو پچھاڑنے کی کوشش کرتے تھے۔ چھاندوگیہ اپنشد میں واکو واکیہ کا لفظ ہفتم ۱، ۲، ۲، ۱، ۷، ۱، غالباً فن مناظرے کی طرف اشارہ کرتا ہے پس یہ امر تقریباً معلوم ہوتا ہے کہ فن مناظرے کی مشق بہت قدیم شے ہے۔ اس خصوص میں ایک امر قابل توجہ یہ ہے، کہ ممکن ہے کہ تقلید پسند ہندو فلسفے کا یہ مسئلہ کہ آخری سچائی کا فیصلہ ویدوں کی طرف مرافعہ کے ذریعے ہی کیا جاسکتا ہے دلائل یا قیاس سے کسی آخری نتائج پر پہنچنا مشکل ہے، کیونکہ جس بات کو ایک منطقی ثابت

---

[1] مہابھارت باب سوم ۲۴، ۳۰، ۱۹۸۳، پنجم ۳، ہشتم ۹، ۸، وغیرہ۔ [2] چہاردہم ۸۵ – ۲۷–

کرتا ہے۔ دوسرا منطقی اسے رد کر سکتا ہے اور پھر اس کی بات کو تیسرا منطقی رد کر دیگا۔ ان سوفسطائیوں اور منطقیوں کے اثر کا نتیجہ ہے۔ جو ان مسائل کو ثابت کرنے میں کامیاب ہوتے تھے جنھیں دوسروں نے رد کیا تھا۔ اور ان سے بھی زیادہ منطقی لوگ ان کی دلائل کی بھی تردید کر دیتے تھے۔ ایسے لوگ گذرے ہیں جنھوں نے دلائل کے ذریعے بقائے ارواح، عاقبت کی ہستی خواہ دوسرے جنم کے طور پر اور خواہ پتری یانا اور دیویان کی صورت میں، ویدک یگیوں کے اثر و ذلک ویدک مسائل کو رد کرنے کی کوشش کی تھی۔ اور یہ سوفسطائی اور منطقی لوگ (ہیتک) جو ویدوں کے متعلق برا بھلا کہتے تھے۔ ناستک کہلاتے تھے۔ چنانچہ منو کہتا ہے۔ کہ جو برہمن علم منطق (ہیتو شاستر) پر حد سے زیادہ بھروسہ رکھتے ہوئے ویدوں اور سمرتیوں کی سند سے انکار کرتے ہیں۔ وہ نیک آدمیوں سے[1] خارج کیے جانے کے لائق ہیں۔ بھاگوت پران کہتا ہے، کہ نہ تو ویدک مذہب کی تقلید کرنی چاہیے اور نہ ملحدین کی (پاکھنڈی۔ بودھ اور جینی لوگوں کی طرف اشارہ ہے) اور نہ ہی منطقی (ہیتک) کا مقلد ہو کر ایک یا دوسرے فرقے کے مذہب کو خشک مناظرات سے ثابت کرنا چاہیے[2] نیز منو دھرم شاستر باب پنجم ۳۰ میں کہا گیا ہے کہ پاکھنڈیوں (ملحدوں) ذات پات کے قواعد توڑنے والوں، ریاکاروں، مکاروں، دغابازوں اور سوفسطائیوں سے بات تک کرنی ممنوع ہے[3]۔ یہ سوفسطائی اور منطقی لوگ آزادانہ بحث میں دلچسپی رکھتے اور ویدک مسائل کی تردید کرتے تھے۔ لیکن یہ بات ان اہل نیائے میمانسا پر عائد نہیں ہوتی۔ جنھیں کبھی بھی اس لئے ہیتک اور ترکی کہا جاتا تھا۔ کہ وہ اپنی منطقیانہ دلائل کو ویدک مسائل کی تائید میں استعمال کرتے تھے[4]۔ اس طرح ہم اپنی بحث میں ایک اور مرحلے پر پہنچتے ہیں، جس میں ہمیں یہ پتہ لگتا ہے کہ

۵۱۸

۱۔ منو۔ ۱۱۔ ۱۱۔

۲۔ بھاگوت۔ سکند ۱۱، ۱۸، ۳۰۔

۳۔ میدھاتتھی ہیتکوں کو ناستک کہتا ہے اور ان لوگوں کو بھی جو پرلوک (عاقبت) اور یگیوں میں اعتقاد نہیں رکھتے۔

۴۔ منو۔ دوازدہم، ۱۱۔

ہیتک لوگ سوفسطائیانہ دلائل کو نہ صرف اپنے مناظرات میں استعمال کرتے تھے بلکہ ان کے ذریعے ویدک اور غالباً بدھ مذہب کے مسائل کی تردید بھی کرتے تھے۔ اس لئے وید اور بدھ مذہب کے مقلدین انھیں نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور مناظرے کا علم منطق اور ویدوں اور بدھ مذہب پر تبصرات براہمن لوگوں میں مروج ہو گئے اور برہمنوں نے انھیں فروغ دیا۔ یہ بات منو دھرم شاستر دوسرا ادھیائے شلوک ۱۱ سے ثابت ہوتی ہے جس میں برہمنوں کو ترک شاستر کے مطالعے کی ہدایت کی گئی ہے اور یہ امر انگوتر ا- نکائے ۱۶۳ اور بدھ مذہب کی دیگر کتب کے ساتھ موافقت رکھتا ہے۔

لیکن یہ ناستک لوگ کون تھے اور کیا وہ ہیتکوں کے ساتھ ایک تھے؟ یہ لفظ پانینی کے قواعد پنجم ۶۰۔۴ کی رو سے بیقاعدہ طور پر بنا ہے۔ پاتنجلی اپنی تفسیر میں ناستک سے مراد وہ شخص لیتا ہے جو سوچتا ہے کہ "یہ موجود ہے" اور ناستک وہ ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ "یہ موجود نہیں ہے"۔ جیادتیہ اس سوتر پر اپنے کاشکا بھاشیہ آستک سے مراد وہ شخص لیتا ہے۔ جو عاقبت (پرلوک) میں اعتقاد رکھتا ہے اور ناستک وہ ہے جو عاقبت سے منکر ہے اور دشٹک وہ ہے جو صرف اسی بات کو مانتا ہے۔ جو منطقی طور پر ثابت کیجا سکتی ہے[1] لیکن ہم منو کے اپنے الفاظ میں اسے ناستک کہیں گے۔ جو ویدک مسائل کی تردید کرتا ہے (وید نندک)۔ پس لفظ ناستک سے مراد وہ لوگ ہیں جو دوسری دنیا یا حیات بعد الممات میں اعتقاد نہیں رکھتے اور جو ویدک مسائل کی تردید کرتے ہیں، یہ دونوں نظریے باہم مربوط دکھلائی دیتے ہیں۔ کیونکہ ویدک مسائل کو ماننے سے انکار کے معنی روح کے لئے بعد از مرگ زندگی اور ریگیوں کی تاثیر سے انکار ہوگا۔ ناستک کا یہ نظریہ کہ موجودہ زندگی کے بعد اور کوئی زندگی نہیں ہے اور موت پر سب شعور کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ انپشدوں کے زمانے میں اچھی طرح مسلم و مروج نظر آتا ہے۔ اپنشد اس نظریے کو رد کرنا چاہتے

[1] پانینی چہارم ۲-۶۰ پر کاشکا بھاشیہ۔ جیادتیہ ساتویں صدی کے نصف اول میں گذرا ہے۔
[2] منو ۲، ۱۱۔

تھے۔ چنانچہ کٹھ اپنشد میں نچکیتا کہتا ہے، کہ لوگوں میں اس امر کے متعلق بڑے شکوک پائے جاتے ہیں کہ مرنے کے بعد ہستی رہتی ہے یا نہیں۔ اور وہ اس کے متعلق یم سے جو ملک الموت ہے[1] آخری اور قطعی جواب لینے کے لئے نہایت بیقرار تھا۔ اس کے بعد یم کہتا ہے۔ جو لوگ لالچ سے اندھے ہو رہے ہیں۔ وہ صرف اسی دنیا کے متعلق سوچا کرتے ہیں اور اگلی زندگی میں یقین نہیں رکھتے اور اس طرح سے لگاتار مدت کے شکار ہوتے ہیں[2] پھر برہدارنیک اپنشد دوم ۴۔۱۲) چہارم ۵۔۱۳) میں یاگیہ ولکیہ نے ایک خیال پیش کیا ہے، کہ شعور عناصر مادی سے پیدا ہو کر ان کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے اور مرنے کے بعد کوئی شعور نہیں ہے[3]۔ جینت اپنی تصنیف نیائے منجری میں کہتا ہے، کہ نظریۂ لوکایت ایسے ہی جملوں پر مبنی ہے اور مخالفین کے نظریہ (پورب پکش) کو ظاہر کرتا ہے[4] مزید براں جینت اسی جملے میں کہتا ہے، کہ لوکائیت میں کوئی فرائض نہیں بتلائے گئے۔ یہ صرف شاطرانہ مناظرے کی کتاب ہے[5]۔

ادبیات بدھ مذہب میں بھی ناستکوں کی طرف اشارات موجود ہیں۔ پی ٹی ایس پالی لغات ناتک کے لفظ کی تعریف یہ کرتی ہے، کہ ناتک وہ ہے۔ جو "نیتی" کے مقولے کا اقرار کرتا ہے۔ ایک مشکک یا عدم پرست اور نتھکا دِٹھی تشکیک یا عدم پرستی کے طور پہ۔ یہاں یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے، کہ ان چند ایک ملحدین کا یہاں ذکر کیا جائے۔ جو کسی نہ کسی معنوں میں ادبیات بدھ مذہب میں مشکک یا عدم پرست سمجھے گئے ہیں۔ سب سے پہلے ہم پورن کسپ کی مثال لیں گے، جیسے دیگھ نکایا ۱۱-۱۶-۱۷ میں بیان کیا گیا ہے، بدھ گھوسو اپنی تصنیف

۵۲۰

[1] کٹھ ۱-۱-۲۔
[2] " ۱-۲-۶۔
[3] برہدارنیک دوم ۴-۱۲۔
[4] نیائے منجری ص ۲۷۱ وی۔ ایس۔ سیریز ۱۸۹۵۔
[5] نیائے منجری ص ۲۷۰۔

سمنگلا ولاسنی میں دیگھ نکایا - باب اول ۱-۲ میں کہتا ہے، کہ ایک کنبے میں جہاں ننانوے خدام تھے - کستپ سوال خادم تھا۔ اور چونکہ اس کے ... نے ایک سو کی تعداد پوری ہو گئی تھی۔ اس کا مالک اسے پورن کسپ کہا کرتا تھا۔ اور کستپ اس کا گھریلو نام تھا۔ وہ اس گھر سے بھاگ نکلا۔ راستے میں چوروں نے اس کے کپڑے اتار لیے۔ مگر وہ کسی طرح خود کو گھاس سے ڈھانک کر ایک گاؤں میں داخل ہوا۔ لوگ اسے ننگا منگا پاکر ایک بڑا سنیاسی سمجھنے اور اس کی عزت کرنے لگے۔ اس وقت سے ہی وہ سنیاسی ہو گیا اور پانچ سو آدمی اس کے مقلد ہو گئے۔ راجا اجات شترو نے ایک بار اُس کے پاس جاکر پوچھا۔ کہ راہب بننے سے اُس کو کیا حاصل ہوا تھا۔ تب پورن کسپ نے یوں جواب دیا۔ "اے راجا! اُس کے لیے جو کام کرتا یا دوسروں سے کرواتا ہے۔ دوسروں کے ہاتھ پیر کاٹتا ہے یا اوروں سے کٹواتا ہے سزا دیتا یا دوسروں سے سزا دلواتا ہے جو دوسرے کو دکھ اور عذاب دیتا ہے، جو کانپتا یا دوسروں کو لرزاتا ہے، جو کسی زندہ جاندار کو مارتا ہے، جو دوسروں سے چھینتا ہے، نقب زنی کرتا ہے ڈاکے مارتا۔ لوٹتا اور شارع عام پر رہزنی کرتا اور زناکاری کا مرتکب ہوتا ہے اور جھوٹ بولتا ہے۔ اسے ایسا کرنے میں کوئی گناہ اور پاپ نہیں ہے اگر وہ استرے کی مانند تیز تلوار ہاتھ میں لیکر ساری دنیا کے جانداروں کو ڈھیر یا گوشت کا ایک تودہ بنا ڈالے۔ تو اس سے کوئی گناہ نہ ہوگا اور نہ گناہ کی زیادتی ہو گی۔ اور اگر وہ گنگا کے جنوبی کنارے پر بیٹھ کر خیرات دیا کرے یا دوسروں سے دلوایا کرے۔ یگیہ کرے یا کروایا کرے۔ تب اس سے کوئی ثواب یا ثواب کی زیادتی نہ ہوگی فیاضی - خود ضبطی - ... قابو پانے - سچ بولنے میں نہ کوئی دھرم ہے اور نہ دھرم کی زیادتی ہوتی ہے۔ راجا کے اس سوال کے جواب میں کہ سنیاسی کی زندگی میں براہ راست فائدہ کیا ہوتا ہے۔ پورن کستپ نے عدم عمل (اکریم) کے مسئلے کو بیان کیا یہ مسئلہ صاف طور پر مسئلہ کرم کو رد کرتا ہوا اعلان کرتا ہے کہ نہ کوئی نیکی ہے اور نہ بدی اور اس لئے کوئی عمل بھی کوئی نتیجہ پیدا نہیں کر سکتا ہے۔ ۵۲۱

ا۔ بدھ گھوسو کی شرح ۱-۱۶۱ -

یہاں مسئلۂ اکریا کے مسئلے کو راجا کے اس سوال کے جواب میں بیان کیا ہے، کہ سادھو ہونے سے اس زندگی میں کیا ظاہری پھل ملتا ہے۔ چونکہ نیکی اور بدی کوئی چیز نہیں ہے۔ اس لیے [illegible] کوئی بھی بھلا یا بُرا اثر پیدا نہیں کر سکتا۔ یہ ناتھک واد کی ایک مثال ہے مگر اس مسئلۂ اکریا[1] کو اس مسئلۂ عدم عمل (اکارک واد) کے ساتھ شامل کرنا غلط ہوگا۔ جیسے شیل آنک نے اپنی تفسیر سوتر کرتانگ سوتر میں سانکھیہ سے منسوب کیا ہے (۱-۱-۱۳) یہ مسئلہ اکارک سانکھیہ کے اس نظریے سے تعلق رکھتا ہے۔ کہ ارواح کسی بھی بھلے یا برے کام کرنے میں شریک نہیں ہوا کرتیں تھے۔

اب ہم ایک دوسرے عدم پرست معلم اجت کیش کمبلی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اس کی تعلیمات کو دیگھ باب دوم ۲۲-۲۴ میں اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اجت کہتا ہے[2] "دان، یگیہ اور بھینٹ کوئی شے نہیں ہے اور نہ یہ دنیا کوئی چیز ہے اور نہ اگلی دنیا۔ نہ باپ ہے نہ ماں اور نہ ہی ان کے بغیر پیدا ہونے والے جاندار کوئی چیز ہیں۔ دنیا میں کوئی ایسے سادھو یا برہمن نہیں ہیں، جو برترین درجے تک پہنچ چکے ہیں (برہم پد) یا جو پورے طور پر چلتے ہیں اور جو خود بخود ہی اس دنیا یا عاقبت میں گیان کو سمجھ اور محسوس کر کے دوسروں کو دے سکتے ہیں۔ انسانی وجود عناصر اربعہ سے مرکب ہے اور مرنے پر مٹی مٹی میں مل جاتی ہے رطوبت پانی میں۔ حرارت آگ میں اور ہوا ہوا میں مل جاتی ہے۔ اور اس کے قوے آکاش میں سما جاتے ہیں۔ لاش اٹھانے والے چاروں آدمی پانچویں تابوت کو لئے ہوئے مردہ جسم کو شمشان میں لیجاتے ہیں اور جب تک وہ وہاں نہیں پہنچتے۔ لوگ اس کی خوبیاں بیان کرتے جاتے ہیں۔ مگر اس کی ہڈیوں کو سفید کیا جاتا ہے اور اس کی قربانیاں راکھ ہو جاتی ہیں۔ دان اور سخاوت کا مسئلہ احمقوں کا مسئلہ ہے یہ کہنا کہ ایسا کرنے میں کوئی فائدہ ہے۔ خالی جھوٹ اور فضول بکواس ہے۔ احمق اور دانا دونوں مرنے پر منقطع ہو کر فنا ہو جاتے ہیں اور موت کے بعد ان کی کوئی ہستی

---

[1] ڈاکٹر بروا کہتا ہے کہ یہ مسئلہ پورن کسپ کی تعلیم کی نمائندگی کرتا ہے۔ مگر یہ بات غلط ہے۔
بدھ سے پہلے کا فلسفۂ ہند۔ کلکتہ ۱۹۲۱ء ص ۲۷۹

[2] مکالمات بدھ صفحات ۷۳-۷۴- دیگھ دوم-۲۳-

نہیں رہ جاتی [1]۔ یہ اجت کیش کمبلی کو یہ نام اس لئے دیا گیا ہے، کہ وہ انسانی بالوں سے
بنی ہوئی پوشاک پہنا کرتا تھا۔ جو گرمی میں گرم اور سردی میں سرد ہونے سے اسے دکھ
دیتی تھی یہ دیکھنا آسان ہے، کہ اجت کیش کمبل کے خیالات ان چارواکوں کے خیالات
سے ملتے جلتے ہیں، جن کا پتہ بیانات کی شکل میں محفوظ جملوں اور دوسرے لوگوں کے
بیانات سے لگتا ہے۔ پس اجت اگلی دنیا (پرلوک) نیکی یا بدی میں یقین نہ رکھتا تھا۔ اور
کرموں کے پھل سے منکر تھا مگر وہ اس خیال کو مانتا تھا۔ کہ جسم عناصر اربعہ سے مرکب ہے۔
جسم سے الگ کوئی روح موجود نہیں اور فنائے جسم کے ساتھ زندگی کی ہر شے ختم ہو جاتی ہے
اور ویدک یگیہ بے سود اور بے اثر ہیں۔

اب ہم مکھلی گوسال یا مکھلی پت گوسال جو بدھ اور مہابیر کا ہم عصر تھا ذکر کریں گے۔
بدھ گھوس کہتا ہے، کہ وہ ایک گوسال (گائے کے اسارے) میں پیدا ہوا تھا۔ جب وہ بالغ
ہوا۔ وہ ملازم ہو گیا۔ اور جب تیل لانے کے لئے کیچڑ میں سے عبور کر رہا تھا۔ اس کے
آقا نے اسے محتاط رہنے کی ہدایت کی کہ کہیں پاؤں نہ پھسلنے پائے۔ مکھلی کے معنی پھسلنا
ہیں) لیکن اس تنبیہ کے باوجود پھسل پڑا اور اپنے مالک کو چھوڑ کر بھاگ گیا۔ جس نے،
اس کا تعاقب کر کے اسے پکڑ کر دھوتی کے سرے سے کھینچا۔ وہ دھوتی مالک کے ہاتھ
میں رہ گئی اور مکھلی برہنہ تن بھاگ گیا۔ اس طرح ننگا ہو جانے پر وہ بھی پورن کسپ کی مانند
سادھو ہو گیا [2]۔ مگر بھگتی سوتر پانز وہم ۱۔ کی رو سے وہ ایک مکھلی کا لڑکا تھا۔ جو منکھ تھا
(ایک بھکاری جو در بدر تصاویر دکھلایا کرتا ہے)۔ اور اس کی ماں کا نام بھدا تھا وہ گوسال میں
پیدا ہوا تھا۔ اور جوانی میں اس نے خود بھی منکھ کا پیشہ اختیار کیا تھا۔ تیرہ سال کی عمر میں
وہ مہابیر سے ملا۔ اور دو سال کے بعد اس کا مرید ہو کر اس کے ساتھ رہ کر چھ سال تک
ریاضت کرتا رہا۔ اس کے بعد ان کی آپس میں لڑائی ہو گئی اور مکھلی گوسال کو دو سال کی
ریاضت کے بعد جن کا مرتبہ حاصل ہو گیا۔ حالانکہ گوسال کے اس مرتبے پر پہنچنے کے
دو سال بعد مہابیر کو یہ درجہ حاصل ہوا تھا۔ اس کے بعد گوسال سولہ برس تک جن رہا اور

[1]۔ سمنگلا ولاسنی ۱۔ ۱۴۴
[2]۔ ،، ،، اول۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔

اس عرصے کے خاتمے پر ساوتھی میں مہابیر سے اس کی ملاقات ہوئی اور ان کے درمیان
جھگڑا ہو گیا۔ مہابیر کی بد دعا سے گوسال بخار میں مبتلا ہو کر مر گیا۔ ہورنل یُواسگ دساؤ
کی اصل اور ترجمے کی اشاعت (صفحات ۱۱۰-۱۱۱) میں دکھلاتا ہے کہ مہاویر ۴۷۰-۴۸۱
ق-م میں ۵۶ برس کی عمر میں مر گیا۔ مکھلی فرقہ آجیوک کا بانی تھا۔ گیا کے نزدیک
بربر کی پہاڑیوں میں چٹان کے اندر کٹی ہوئی غار میں (جو انھیں دیگئی تھی) آجیوکوں کا
ذکر موجود ہے۔ اشوک کے ساتویں ستونی فرمان ۲۳۶ء ق-م میں اور ناگار جینی
۵۲۳
پہاڑی کی چٹانوں میں تراشی ہوئی غاروں کے اندر ۲۲۷ عیسوی۔ اشوک کے جانشین
وشنرتھ کے عہد میں۔ نیز چھٹی صدی عیسوی میں وراہ مہیر کی تصنیف برج جاتک
(پانزدہم ۱) میں ان کا ذکر آتا ہے۔ نویں صدی میں شلانک بھی سوتر کرتانگ سوتر کی
اپنی تفسیر (۱-۱-۳-اور ۱-۳-۳-۱۱) میں ترے راشکوں کے ساتھ آجیوکوں کا ذکر کرتا
ہوا انھیں مکھلی گوسال کے پیروکار بتلاتا ہے۔ ہلایدھ بھی عام طور پر آجیوکوں کو جین لوگوں
کی مانند ہی ظاہر کرتا ہے۔ لیکن نہ تو وہ نرگرنتھوں کو دگمبروں سے تمیز کرتا ہے اور
نہ وہ دگمبروں اور آجیوکوں کو ایک خیال کرتا ہے جیسا کہ ہورنل نے آجیوکوں پر اپنے مضمون
میں بیان کیا ہے۔ ہورنل مزید براں اس مضمون میں بتلاتا ہے کہ ورنچ پرم کے نزدیک
پاوگئی کے پیرومال مندر کی دیواروں پر تیرھویں صدی کے کتبوں میں اس محصول کا ذکر
موجود ہے۔ جو ۱۲۳۸-۱۲۳۹-۱۲۴۳ اور ۱۲۵۹ کے سنین عیسوی میں چولا کے
راجا راج راج نے آجیوکوں پر لگا رکھا تھا۔ پس یہ بات صاف ظاہر ہے کہ مکھلی کا
مدرسۂ جیوک جو مکھل نے پانچویں صدی ق-م میں قایم کیا تھا۔ برابر جاری رہا اور
نہ صرف شمالی ہند میں بلکہ جنوبی ہند میں پھیل گیا۔ اس مذہب سے اور مذاہب نے بھی
ترے راشکوں کی مانند نشو و نما پائی تھی۔ پانِنی کی صرف و نحو میں ایک قاعدہ (چہارم
۱-۱۵۴) ہے۔ جو ظاہر کرتا ہے کہ مسکر کے معنی بانس ہیں اور مسکری کے معنی گھومنے والا
سادھو ہیں۔ پاتنجلی اس کی تشریح کرتا ہوا کہتا ہے کہ مسکری وہ لوگ تھے جو کاموں
کے کرنے سے منع کرتے ہوئے ان کے نہ کرنے (شانتی) کو بہت بہتر خیال
کرتے تھے۔ اس لئے یہ لفظ لازمی طور پر ایک ونڈی (بانس کی ایک لاٹھی ہاتھ میں
رکھنے والا) کے معنی نہیں رکھتا۔ اس لئے مکھلی اور مسکری کا ایک ہونا

امر مشکوک ہے[۱] اور یہ امر بھی مشکوک ہے کہ ہورنل کے خیال کے مطابق آجیوک اور دگمبری
جین ایک تھے، کیونکہ وراہ اور بھوٹوپال دونوں ہی آجیوکوں اور جینیوں کو ایک نہیں
سمجھتے۔ اور شلانک بھی انھیں ایک کی بجائے مختلف خیال کرتا ہے[۲]۔ ہلایدھ[۳] بھی
دگمبروں اور آجیوکوں کو ایک نہیں سمجھتا۔ پس یہ بات بہت ہی مشکوک ہے کہ اجیوکوں ۵۲۴
اور دگمبروں کو ایک سمجھا جائے۔ بعد میں انھیں اس لئے خلط ملط کیا گیا تھا کہ اجیوک اور
دگمبری دونوں ہی برہنہ تن پھرا کرتے تھے گئے

[۱]۔ نرسہ راشک وہ لوگ ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ نیک اعمال کے ذریعے آتما پاک اور کرموں سے آزاد ہو کر
موکش (نجات) حاصل کرتا ہے۔ لیکن اپنے مقبول مسائل کی کامیابی دیکھ کر خوش اور ان کی بیقدری دیکھ کر غضبناک
ہوا کرتا ہے اور پھر جنم لیکر نیک اعمال کے ذریعہ پاکیزگی اور کرموں سے نجات پاتا ہے۔ اور بطریق سابق الفت
ونفرت کے باعث پھر جنم لیتا ہے۔ ان کی مذہبی کتاب ۲۱ سوتروں پر مشتمل ہے۔ شلانک ۱، ۳، ۳، ۱۱،
تفسیر لکھتا ہوا آجیوکوں کے ساتھ دگمبروں کا بھی ذکر کرتا ہے۔ مگر وہ ان کو اس طرح ایک خیال کرتا
ہوا معلوم نہیں ہوتا جس طرح کہ ہورنل قاموس مذہب واخلاق میں آجیوکوں پر اپنے عالمانہ مضمون میں
بیان کرتا ہے۔

[۲]۔ قاموس مذہب واخلاق میں ہورنل آجیوکوں پر اپنے مضمون میں کہتا ہے "اس المواقعہ سے کہ گوسال کو کھلی پت
یا کھلی کہا جاتا ہے۔ یہ بات صاف طور پر ظاہر ہے کہ وہ اصل وہ ایک ونڈی (یا دنڈی) سادھوؤں کی جماعت سے تعلق
رکھتا تھا اور اگرچہ بعد میں اس نے مہابیر کے ساتھ شامل ہو کر اس کا نظام قبول کر لیا تھا۔ مگر وہ اپنے عقائد مخصوصہ
رکھتا تھا، اور نیز اس نے اپنے پرانے نشان دنڈ کو بھی برقرار رکھا تھا" یہ سب کچھ بہت مشکوک ہے۔ کیونکہ
اول تو منکھ اور مسکری کو ایک خیال نہیں کر سکتے۔ دوسرے منکھ اس بھکاری کو کہتے ہیں۔ جو ہاتھ میں تصاویر لئے پھرتا ہو
(بھگوتی سوتر پر ابھے دیو سوری کی تفسیر ۶۶۲ مطبوعہ نرسنے ساگر) گوسال کا باپ ایک منکھ تھا اور اس کا نام
منکھلی ہونے سے گوسال کو منکھلی پت کہا جاتا تھا۔ یہاں پر جیکوبی (جین سوتر۔ ۱۱۔ ۲۶۷ حاشیہ) اور ہورنل
(آجیوک۔ قاموس مذہب واخلاق ص ۲۶۶) دونوں ہی غلط ہیں کیونکہ جس جملے کا حوالہ دیا گیا ہے وہ سوترکرتانگ
سوتر پر شلانک کی تفسیر ۳۔۱۱ سے تعلق رکھتا ہے اور اس جملے میں "چ" کا حرف جس کا ترجمہ "یا" کی بجائے "اور" ہونا چاہئے
آجیوکوں کو دگمبریوں سے تمیز کرتا ہے۔

[۳]۔ دویہ اودان صفحہ ۴۲۷ پر اس سانحہ کا ذکر آتا ہے جس میں نرگرنتھوں نے بدھ کی مورتی کی ہتک کی تھی۔

گوسال کے بنیادی عقائد یُواسگداساؤ ۷، ۱ اول ۔ ۹۷، ۱۱۵ دویم ۔ سویم ۱۳۲، سمتا نِکایا سوم ۲۱۰، انگوترا نِکایا۔ اول ۲۸۶، ۲۷، دیگھ نِکایا دوم ۲۰ ۔ میں کم و بیش یکساں پائے جاتے ہیں۔ آخر الذکر کتاب میں گوسال راجا اجات شترو سے یہ کہتا ہوا بتلایا ہے کہ دو جانداروں کے دکھ کا کوئی سبب نہیں ہے۔ اس لئے وہ بلا سبب دکھی ہو رہے ہیں جانداروں کی پاکیزگی (وشُدھی) کا کوئی سبب نہیں ہے۔ وہ بلا سبب پاکیزہ ہو جاتے ہیں۔ اپنے یا دوسروں کے اعمال کوئی اثر نہیں رکھتے یا اپنی مساعی (پُرشکار) میں کوئی قوت نہیں، طاقت نہیں۔ کوئی انسانی زور یا شجاعانہ جد و جہد زیر اکرم نہیں ہے[1]۔ تمام ریڑھ کی ہڈی والے، سارے حیوانات ایک یا زیادہ حواس رکھنے والے۔ انڈے یا رحم سے پیدا ہونے والے تمام ذی حیات ۔ کل نباتاتی زندگی کوئی بھی طاقت یا توانائی نہیں رکھتے ۔ وہ اپنی ذاتی شُدنی سے بوقلموں صورِ حیات میں اپنے ظہور اور اپنی طبائع مختلفہ کے سبب سے طرح طرح کی اشکال قبول کر لیتے ہیں۔ اور یہ امر زندگی کے حالاتِ سدسہ کے عین مطابق ہے۔ کہ وہ دکھ سکھ پاتے ہیں" اسی کے علاوہ سوتر کرتانگ سوتر میں دوم ۶۔ ۷ میں گوسال کی یہ رائے ظاہر کی گئی ہے کہ عورتوں کے ساتھ زنا کرتے ہیں سادھو کے لیے کوئی گناہ نہیں ہے[2] گوسال کے یہ عقائد ہمارے لیے وہیں تک موجبِ دلچسپی ہو سکتے ہیں۔ جہاں تک کہ وہ دوسری ناستک تعلیمات کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں۔ لیکن دوسرے ناستکوں سے مختلف طور پر گوسال نہ صرف اگلے

۵۲۵

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ:۔ اور اس کے نتیجے کے طور پر ۔۔۔ آجیوک پنڈارزی ورومن کے شہر میں مارے گئے تھے ڈاکٹر بروا صاحب نے بھی اپنی چھوٹی سی کتاب آجیوکوں میں اس جملے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

[1] ۔ جیسا کہ بُدھ گھوسو کہتا ہے یہ سب کی سب پُرشکار کی مثالیں ہیں۔

[2] ۔ سوتر کرتانگ سوتر ۱۱ ۔ ۴ ۔ ۹ میں ایک جملہ پایا جاتا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ بعض غلط کار اور دوسرے اگ جو حلقہ جین سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان قوانین سے منحرف ہو گئے ہیں۔ جو ان پر جین کی طرف لازم آتے ہیں اور عورتوں کے غلام ہیں۔ ہورنل قاموسِ مذہب و اخلاق صفحہ ۲۶۱ میں کہتا ہے کہ یہ جملہ گوسال کے مقلدین سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی یہ بات درست ہے۔ اگر ہم کم از کم شلانک کی تفسیر میں یقین رکھتے ہوں ۔۔۔۔۔۔

جنموں کا معتقد تھا بلکہ اس نے دوبارہ زندہ کرنے کا بھی ایک خاص مسئلہ پیش کیا ہے۔[۱]
کئی اور مسائل جو کوئی فلسفیانہ ۔اخلاقی یا معادی دلچسپی نہ رکھتے ہوئے صرف آجیوکوں کے
اصول دینی سے ہی تعلق رکھتے ہیں۔ دیکھو نکائے ۱۱ ۔۲ بھگوتی سوتر ۷ × دونوں میں بیان
کئے گیے ہیں۔ اور ہورنل نے آجیوک پر اپنے مضمون میں اور یواسگدساؤ میں طوالت کے
ساتھ بحث کی ہے ۔دواہم امور جو توجہ کے لائق ہیں۔ یہ ہیں کہ آجیوک لوگ جو ایک
فرقہ تھے۔ ہماری قوت ارادی یا ہمارے اعمال کی تاثیر میں اعتقاد نہ رکھتے تھے ۔اور سادھو
کے لئے زناکاری کو غیر معیوب سمجھتے تھے۔ سوتر کرتانگ سوتر ۱۔ ۱۱۱۔ ۴۔ ۹۔ ۱۴۱۔ میں دوسرے
ملحدوں کا بھی ذکر موجود ہے اور ان میں اسی قسم کے میلانات بتلائے گئے ہیں[۲]۔ چنانچہ
کہا گیا ہے ۔بعض نالائق سادھو، عورتوں کے غلام اور جہلا جو جَین دھرم کے مخالف ہیں یہ
کہتے ہیں "جس طرح چھالے یا پھوڑے کو بھینچنے سے کچھ دیر کے لئے افاقہ ہو جاتا ہے۔ ۵۲۶

[۱]۔ گوسال کے خیال میں یہ بات ممکن ہے کہ ایک شخص کی روح دوسرے مردہ جسموں کو دوبارہ زندہ کر سکتی ہے،
چنانچہ اس نے مہابیر کو للکارا۔ جب اس نے اپنے مریدوں کو اس کے ساتھ ملنے جلنے سے روک دیا۔ کہا جاتا
ہے کہ اس لے کہا تھا۔ کہ مکھلی پُت گوسال جو مہابیر کا مرید تھا۔ مدت سے مرکر دیوتاؤں کے لوک میں آباد ہو چکا
تھا اور وہ در اصل اُدائی کنڈائینی اتھا جس نے ساتویں اور آخری بار جسم چھوڑ کر گوسال کے جسم میں داخل ہو کر اسے
دوبارہ زندہ کر لیا تھا۔ گوسال کی رائے میں ایک روح کو چوراسی ہزار مہا کلپوں میں سے گزرنا پڑتا ہے جن کے
درمیان میں وہ سات بار دیوتاؤں کے لوک اور سات بار انسانی سوسائیٹی میں جنم لیا کرتی ہے اور اس طرح سات بار
دوبارہ زندگی حاصل کرتی ہوئی اپنے کرموں کو ختم کر دیتی ہے ۔دیکھو بھگوتی سوتر × × مطبوعہ نرنے ساگر۔ نیز ہورنل کے کیے
ہوئے یواسگدساؤ کے ترجمے کے دو ضمیموں اور قاموس مذہب و اخلاق میں آجیوک پر اس کے مضمون ص ۲۶۲ پر دیکھو۔
ایک مہاکلپ ...... ۳ سروں کا ہوتا ہے اور ایک سر وہ وقت ہے۔ جو سات گنگاؤں کی ریت کو ختم کرنے میں
لگتا ہے (ہر ایک گنگا .. ۵ یوجن یا ۲۲۵۰ میل لمبی - ½ ۲ میل چوڑی اور ۵۰ دھنو یا .. اگز گہری ہوتی
ہے۔ اس رفتار سے کہ ایک گروہی ریگ کو ہٹانے میں ۱۰۰ برس لگ جاتے ہیں۔ دیکھو ایضاً نیز راک ہل
کی تصنیف حیات بدھ کی تتمۂ اول دیکھو۔
[۲]۔ شلانگ کی رائے کے مطابق بودھ لوگوں کا ایک فرقہ تھا جو نیلے رنگ کا لباس پہنا کرتا تھا۔ شیو۔ ناتھ
بعض زوال یافتہ جینی لوگ بھی ایسا کرتے تھے۔

اسی طرح دلفریب عورتوں (کے بھوگ) کا حال ہے۔ اس میں کیونکر گناہ ہو سکتا ہے؟ جس طرح ایک مینڈھا آبِ ساکن کو پی جاتا ہے یہی حال دلفریب عورتوں سے لطف اندوزی کا ہے۔ اس میں بھلا کس طرح کوئی گناہ ہو سکتا ہے۔ وہ نالائق سادھو ایسا کہا کرتے ہیں جو عقائد باطلہ رکھتے ہوئے اسی طرح ہی طلبگار لذات ہوتے ہیں جس طرح بھیڑ اپنے بچے کے لئے۔ جو مستقبل کے متعلق کچھ نہیں سوچتے صرف حال کا ہی لطف اٹھانا چاہتے ہیں انھیں بعد میں پچھتانا پڑے گا۔ جب ان کی جوانی یا زندگی ختم ہو جائے گی۔[1]

بعض ملحدین (جنھیں شِلانگ لوکایت خیال کرتا ہے) سوتر کرِتانگ سوتر (II-1-9-10) میں دوسروں کو یہ ہدایت کرنے والے بتلائے گئے ہیں کہ پاؤں کے تلے سے لیکر بالوں کے سروں کے پینڈے تک اور تمام جوانب معترضہ میں روح جلد تک موجود ہوتی ہے۔ جب تک جسم ہے تب تک روح ہے۔ اور جسم سے الگ کوئی روح نہیں ہے۔ پس روح اور جسم ایک ہی شے کے نام ہیں۔ جب جسم مر جاتا ہے۔ تب کوئی روح باقی نہیں رہ جاتی۔ جب جسم جلایا جاتا ہے تب کوئی روح دیکھنے میں نہیں آتی۔ تب صرف سفید ہڈیاں ہی دیکھنے میں آتی ہیں۔ جب کوئی شخص تلوار میان سے نکالتا ہے۔ تب کہا جا سکتا ہے کہ تلوار میان کے اندر موجود ہے۔ لیکن یہ نہیں کہہ سکتے، کہ اسی طرح جسم کے اندر روح موجود ہوتی ہے۔ درحقیقت کسی طریقے سے بھی روح کو جسم سے تمیز نہیں کیا جا سکتا۔ اور اس لیے جسم کے اندر روح کی موجودگی کا اعلان نہیں کر سکتے۔ گھاس کی ڈنڈی میں گودے، گوشت میں سے ہڈیوں، دہی سے ماکھن اور تلوں سے تیل نکلنا ممکن ہے مگر جسم اور روح کے درمیان اس قسم کے رشتے کا پانا ممکن نہیں ہے۔ روح کوئی ایسی جداگانہ شے نہیں۔ جو دکھ سکھ پاتی ہو اور جسم کی موت پر کسی اور عالم کی طرف کوچ کر جاتی ہو۔ کیونکہ اگر جسم کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے۔ اس کے اندر کوئی روح دکھلائی نہیں دیتی۔ ٹھیک جس طرح صراحی کے ٹوٹنے پر اس میں سے کوئی روح برآمد نہیں ہوتی۔ جبکہ میان کو جس کے اندر تلوار ہوتی ہے۔ تلوار سے جدا دیکھا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ لوکائت لوگ خیال کرتے ہیں، کہ جانداروں کو مارنے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ کیونکہ کسی زندہ جسم پر ہتھیار چلانا ایسا ہے جیسا کہ زمین پر ہتھیار مارنا۔ اس لئے لوکایت بھلے اور برے کاموں میں کوئی امتیاز نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ کوئی ایسا اصول نہیں دیکھتے جس پر یہ امتیاز مبنی ہو سکے

[1] ۔ سوتر کرتانگ سوتر کا ترجمہ از جیکوبی دیکھو۔ جینی سوتر II ۔۔ ۲۷۰ ۔

اور اس لئے ان کی رائے میں اخلاق کوئی شے نہیں ہے معمولی عدم پرست اور مغرور عدم پرست میں یہ ذرا سا امتیاز دیکھا جاتا ہے۔ مغرور ناستک لوگ کہا کرتے ہیں۔ کہ اگر روح جسم سے الگ ہوتی۔ تب یہ بھی ایک خاص طرح کا رنگ۔ ذائقہ وغیرہ رکھتی۔ مگر ایسی کوئی جداگانہ شے دیکھنے میں نہیں آتی۔ اس واسطے یہ یقین نہیں ہو سکتا۔ کہ روح کوئی جداگانہ ہستی رکھتی ہے۔ سوتر کرتانگ سوتر II ۱-۹ (ص ۲۷۷) ایسے پرگلبھ ناستکوں (مغرور عدم پرستوں) کے متعلق کہتا ہے کہ وہ دنیا کو ترک کر کے (نشکرمیہ) دوسرے لوگوں کو اپنے مسائل کی قبولیت کے لئے ہدایت کرتے ہیں۔ لیکن شیلانگ کہتا ہے کہ نظام لوکایت کوئی وکشا (رسم ادخال) نہیں رکھتا اور اس لیے اس مذہب کے کوئی سنیاسی (راہب) نہیں ہوا کرتے یہ دوسرے مذاہب مثلاً مدرسۂ بودھ کے راہب ہوتے تھے جنھوں نے اپنے کسی مرحلۂ رہبانیت پر لوکایت کا مطالعہ کر کے اس کے خیالات کو قبول کر کے ان کی تبلیغ میں منہمک رہتے تھے [۱]

سوتر کرتانگ سوتر لوکایت ناستکوں کے خیالات بیان کرنے کے بعد سانکھیوں پر بحث کرتا ہے۔ اس خصوص میں شیلانگ کہتا ہے کہ لوکایت اور سانکھیہ میں بہت تھوڑا فرق ہے کیونکہ اگرچہ اہل سانکھیہ ارواح کو مانتے ہیں وہ مطلقاً کوئی کام نہیں کر سکتیں۔ اور سب کام پرکرتی کرتی ہے جو بالقوہ حالت میں عناصر لطیفہ کے ساتھ ایک شے ہے جسم اور نام نہاد ذہن عناصر کثیفہ کی ترکیب کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ اور جداگانہ پرشوں کا اقرار برائے نام ہے۔ چونکہ ایسی روح کچھ نہیں کر سکتی اور بالکل بے سود ہے اس لیے لوکایت اس سے صاف انکار کر دیتے ہیں مزید براں شیلانگ کہتا ہے کہ اہل سانکھیہ بھی لوکایت لوگوں کی مانند حیوانی زندگیوں کو ضرر پہنچانے میں کوئی برائی نہیں دیکھتے۔ کیونکہ درحقیقت تمام ذی حیات موجودات مادی پیدائشات کے سوا کچھ نہیں ہیں اور نام نہاد روح کسی بھی قسم کے اعمال میں کوئی حصہ لینے کے قابل نہیں ہے۔ نہ تو ناستک لوگ اور نہ اہل سانکھیہ بھلے اور برے اعمال یا بہشت و دوزخ میں تمیز کرنے کے قابل ہیں۔ اور اس لیے وہ خود کو ہر قسم کی لذت پرستی کے حوالے کر دیتے ہیں۔ لوکایت ناستکوں

---

[۱] سوتر کرتانگ سوتر پر شیلانگ کی تفسیر۔ ص ۲۸۰ مطبوعہ نرنے ساگر۔

[۲] صفحات ۲۸۰-۲۸۱ میں شیلانگ کہتا ہے کہ بھاگوت اور دوسرے سادھو لوگ دنیا کو ترک کرتے وقت ہر طرح کی خود ضبطی کا عہد کیا کرتے ہیں لیکن جو بھی تعلیمات لوکائیت کو قبول کر لیتے ہیں وہ ایک بے لگام زندگی بسر کرتے ہوئے نیلے رنگ کی پوشاکیں پہنا کرتے ہیں۔

متعلق سوتر کرتانگ سوتر کہتا ہے۔" اس طرح بے شرم لوگ سادھو بن کر اپنے من گھڑت قانون کا اعلان کیا کرتے ہیں۔ اور دوسرے لوگ اسے مانتے' اس پر بھروسہ رکھتے اور اسے عمل میں لاتے ہیں۔" اے برہمن" یا اے شرمن' سچ بولو۔ ہم تمھیں خوراک۔ شراب۔ مصالحہ جات۔ مٹھائیاں۔ ایک چولا۔ ایک پیالہ یا ایک جھاڑو دیں گے۔ بعض کو ان کے احترام کے لئے تیار کیا جا چکا ہے اور بعض اپنے نو مریدوں سے ان کا احترام کروانے لگے ہیں ۵۲۸ اس حلقے میں داخل ہوتے وقت وہ شرمن ہونے کی ٹھان چکے تھے' بکھرے کنگال سادھو' جو نہ بچے رکھتے اور نہ مویشی۔ وہی کچھ کھایا کرتے ہیں جو انھیں دیا جاتا ہے۔ انھیں کوئی پاپ کرنے اجازت نہیں ہوتی۔ اپنی جماعت میں داخل ہو چکنے پر خود گناہ کرنے لگتے ہیں اور دوسروں کے گناہوں پر رضامندی کا اظہار کرتے ہیں۔ تب وہ لذات۔ اشغال اور حسن شہوت میں ڈوب جاتے ہیں۔ وہ حریص۔ مقید۔ غصیلے۔ طامع اور الفت و نفرت کے غلام ہوتے ہیں[1]۔

لیکن ہم مسائل لوکایت کی طرف نہ صرف سوتر کرتانگ سوتر میں اشارات پاتے ہیں بلکہ برہدارنیک اور کٹھ میں جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے اور چھاندوگیہ اپنشد ہشتم (۸) جہاں اسُروں کا نمائندہ وروچن برہسپتی کے پاس علم ذات کے حصول کی غرض سے آیا تھا۔ اور اس خیال سے مطمئن ہو کر واپس چلا گیا کہ جسم ہی آتما ہے۔ پرجاپتی نے اندر اور وِروچن دونوں سے پانی کے ایک پیالے کے روبرو کھڑے ہونے کے لیے کہا۔ انھوں نے اپنے عکسوں کو دیکھا اور پرجاپتی نے ان سے کہا کہ یہ اچھی طرح ملبوس اور مزین جسم ہی آتما ہے۔ وروچن اور اندر دونوں ہی مطمئن ہو گئے۔ لیکن بعد میں اندر کو تسلی نہ ہوئی اور پھر واپس آکر مزید تعلیمات کا طالب ہوا جبکہ وروچن پھر واپس نہ آیا۔ چھاندوگیہ اپنشد میں اس امر واقعہ کو ایک پرانی کہانی کے طور پر بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ حال میں صرف لذت پرستی کے معتقد ہیں اور کرموں کے پھل یا بقائے روح میں کوئی اعتقاد نہ رکھتے یگیہ نہیں کرتے۔ اسُر کہلاتے ہیں اور اس لیے ان کا دستور ہے کہ وہ مردہ جسم کو نفیس لباس اور عمدہ

۱۔ دیکھو جیکوبی جین سوتر ۲؛ ۳۴۱۔۳۴۲۔

زیورات سے سجاتے ہوئے اس کے لیے غذا مہیا کرتے ہوئے خیال کرتے ہیں۔ کہ مرے ہوئے غالباً دوسری دنیا پر فتح یاب ہوں گے۔

چھاندوگیہ کا یہ جملہ ایک خاص اہمیت رکھتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس سے پتا چلتا ہے، کہ آریہ لوگوں کے سوا ایک اور نسل اسُروں کی موجود تھی جو مردہ اجسام کو نفیس لباس سے سجاتے اور عمدہ زیورات سے مزین کر کے انھیں خوراک مہیا کرتے تھے، تاکہ جب ان مردہ اجسام کے اُٹھنے کا وقت آئے گا۔ وہ اس لباس اور زیورات کی بدولت دوسری دنیا میں مُرفہ الحال ہوں گے اور یہی لوگ تھے جو جسم کو آتما خیال کرتے تھے۔ بعد میں لوکایت اور چارواک بھی یہی یقین کرتے تھے، کہ جسم آتما ہے۔ ان کے اور دیہہ آتم واویوں یعنی جسم کو آتما کہنے والوں کے درمیاں جو فرق چھاندوگیہ اپنشد میں بتلایا گیا ہے یہ ہے، کہ وہ لوگ اگلی دنیا کو مانتے تھے جس میں وہ مردہ اجسام اٹھتے ہیں اور ان کپڑوں۔ زیوروں غذا کے ذریعے جو انھیں دیے گئے ہیں۔ اگلی دنیا میں خوشحال ہوں گے۔ اس رواج کو اسُروں کا دستور (پرنالی) کہا گیا ہے۔ یہ بات ممکن معلوم ہوتی ہے کہ غالباً مسائل لوکایت کی ابتدا سُمیری تہذیب سے ہے جس میں مردوں کو سجانے اور موت کے بعد جسم کے دوبارہ زندہ ہونے کا عقیدہ رائج تھا۔ بعدازاں اس میں اس قدر تبدیلی آگئی، کہ وہ کہنے لگے، کہ چونکہ جسم اور روح ایک شے کے نام ہیں اور مرنے کے بعد جسم کو جلا دیا جاتا ہے۔ اس لیئے موت کے بعد پھر جسمانی زندگی کے عود کرنے کا کوئی امکان نہیں اور اس لیے بعد از ممات کوئی دوسری دنیا نہیں ہے پیشتر ہی ہم کٹھ اور بر بدار نیک میں ایسے لوگوں کی ہستی کا ثبوت پاتے ہیں۔ جو موت کے بعد کسی قسم کے شعور میں اعتقاد نہ رکھتے ہوئے خیال کرتے تھے۔ کہ مرنے پر ہر شے ختم ہوجاتی ہے اور چھاندوگیہ میں ہم دیکھتے ہیں، کہ وِروچن مانتا تھا۔ کہ جسم ہی آتما ہے اور یہاں اس مسئلہ کو اسروں میں مردوں کو سجانے کے رواج سے پیدا شدہ سمجھا گیا ہے۔

(۱) اسروں کے عقائد اور مسائل گیتا کے سولھویں باب، ۰۰ا میں مذکور ہوئے ہیں۔ اسر بھلے اور بُرے رویے کے درمیان تمیز نہیں کر سکتے۔ وہ کوئی پاکیزگی۔ سچائی اور مناسب چال چلن نہیں رکھتے۔ وہ نہیں مانتے، کہ یہ دنیا کسی سچائی یا حقیقت پر مبنی ہے۔

۵۲۹

وہ ایشور کو نہ مانتے ہوئے۔ یہ سمجھتے ہیں، کہ تمام جانداروں کا ظہور جذبات شہوانی اور باہمی جنسی تعلقات سے ہوا ہے۔ یہ احمق لوگ ایسے خیالات رکھتے ہوئے دنیا کو گزند پہنچاتے ہیں۔ ظالمانہ اعمال کے مرتکب ہو کر اپنے آپ کو تباہ کر دیتے ہیں (کیونکہ وہ دوسری دنیا اور اُس میں پہنچنے کے وسائل میں اعتقاد نہیں رکھتے۔ کبھی سیر نہ ہونے والی خواہش۔ غرور۔ خود نمائی اور تکبر سے بھرے ہوئے وہ جہالت کے باعث غلط راستہ اختیار کر کے ناپاک زندگی بسر کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے، کہ موت پر ہستی ختم ہو جاتی ہے اور اس دنیا اور اس کی لذات سے پرے کچھ نہیں ہے۔ اور اس لئے وہ خود کو زمینی لذت اندوزیوں کے حوالے کر دیتے ہیں۔ لاتعداد خواہشات۔ غصہ اور الفت وغیرہ سے بندھے ہوئے وہ ناجائز وسائل سے جسمانی لذات کے سامان فراہم کرنے میں منہمک رہا کرتے ہیں۔ وہ ہمیشہ مال و دولت کے متعلق ہی سوچتے ہوئے روزانہ کماتے ہیں، اور دولت جمع کر کے حال میں یا مستقبل میں اپنی خواہشات کو پورا کرنے کے درپے رہتے ہیں۔ وہ اُن دشمنوں کے متعلق سوچا کرتے ہیں جنہیں وہ تباہ کر چکے ہیں یا کر کے رہیں گے یا وہ اپنی طاقت۔ کامیابی، اپنے زور اور اپنی لذات وغیرہ کے خیالات میں مگن رہتے ہیں۔

راماین باب دوم ۱۰۸ میں لوکایتوں کے ایک مسئلے کی تلقین کرتے ہوئے کہا گیا ہے۔ کہ بڑے دکھ کی بات ہے، کہ بعض لوگ اس دنیا کے زمینی سامانوں اور نعمتوں کی نسبت دوسری دنیا میں نیکی کو ترجیح دیتے ہیں۔ مرے ہوؤں کے لیے مختلف قسم کے یگیہ کرنا خوراک کو ضایع کرنا ہے۔ کیونکہ مرے ہوئے کھا نہیں سکتے اگر یہاں کے لوگوں کی کھائی ہوئی خوراک مرے ہوئے لوگوں تک پہنچ سکتی۔ تب دور دراز کے ملکوں کی سیر و سیاحت کرنے والے لوگوں کے لیے خوراک کا بندوبست کرنے کی بجائے ان کے لیے شرادھ ہی کر دیا جائے۔ اگرچہ ذی فہم لوگوں نے دان یگیہ۔ دیکشا (بیعت) اور سنیاس کی بہت تعریف کی ہے۔ مگر جو کچھ حواس سے براہ راست محسوس ہو سکتا ہے۔ اس سے بڑھ کر کوئی شے نہیں ہے۔

۵۳۰

۱؎ شری دھر کہتا ہے، کہ یہ فقرات لوکایتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ گیتا۔ ادھیائے سولھواں شلوک ۹۔

وشنو پران (۱-۶-۲۹-۳۱) میں بعض لوگوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ وہ یگیوں کے پھل سے انکار کرتے ہوئے ویدوں اور یگیوں کے خلاف کہتے تھے۔ اور مہابھارت دوازدہم، ۱۸۶ میں بھاردواج کہتا ہے، کہ عمل حیات کی توجیہ صرف جسمانی اور فلسفیانہ دلائل ہی سے ہو سکتی ہے اور مفروضۂ روح بالکل غیر ضروری ہے۔ مہابھارت میں اُن منکوں کی طرف بھی اشارات پائے جاتے ہیں جو دوسری دنیا میں اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ وہ ایسے پرانے اور زبردست عقائد رکھتے تھے، کہ ان کے خیالات کا بدلنا مشکل تھا۔ وہ ویدوں کے عالم (بہوشرت) اور پرانے شاستروں سے خوب واقف تھے۔ دان اور یگیہ کرتے اور جھوٹ سے تنفر کرتے تھے۔ مجلسوں میں بڑے فصیح البیان تھے اور لوگوں کے درمیان اپنے خیالات کی توضیح اور اشاعت میں لگے رہتے تھے۔ یہ جملہ اس عجیب امر واقعہ کو ظاہر کرتا ہے، کہ ویدک حلقے کے اندر بھی ایسے اشخاص موجود تھے۔ جو دان یگیہ کرتے تھے۔ ویدوں اور پرانے شاستروں میں ماہر تھے۔ جھوٹ سے متنفر۔ فصیح البیان اور بڑے مناظر و منطقی تھے لیکن اس دنیا کے سوا کسی اور ہستی کو نہ مانتے تھے۔ ہم بدھ مذہب کی ادبیات معلوم کرتے ہیں، کہ برہمن لوکا یت تعلیمات میں ماہر تھے۔ اور اپنشدوں کے حلقے میں بھی ہم اسی خیال کے لوگ پاتے ہیں۔ جو حیات بعد از ممات میں یقین نہ رکھنے کے باعث پھٹکارے جاتے تھے اور چھاندوگیہ اپنشد میں ان لوگوں کا ذکر آتا ہے۔ جن میں یہ مسئلہ کہ جسم اور روح ایک ہی شے کے نام ہیں مروج تھا اور مردہ اجسام کو مرصع و مزین کرنے کے دستور کا منطقی نتیجہ تھا۔ رامائن میں ہم دیکھتے ہیں۔ کہ جاوالی یہ تعلیم دیتا تھا۔ کہ مرنے کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے اور مردوں کے لیے یگیہ اور شرادھ غیر ضروری ہیں گیتا میں بھی اس طرح کے خیالات رکھنے والوں کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جو یگیوں کو برائے نام کرتے ہیں کیونکہ وہ مناسب رسمی طریقوں کے پابند نہیں ہیں[1]۔ لیکن مہابھارت میں بعض لوگوں کی طرف اشارہ موجود ہے۔ جو ویدوں اور پرانے شاستروں میں مہارت رکھتے ہوئے بھی دوسری دنیا اور بقائے روح میں کوئی اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ غیر مقلدانہ نظریہ (کہ مرنے کے

۵۴۱

---

[1] گیتا سولھواں باب ۱۷۔

بعد کوئی زندگی ہی نہیں) ویدک لوگوں کے بعض حلقوں میں بھی بتدریج پھیل رہا تھا۔ اور ان میں سے بعض ایسے ناکارہ لوگ تھے۔ جو اس مسئلے کو اپنی لذت پرستی اور ادنیٰ درجے کی زندگی کے لیئے بہانے کے طور پر استعمال کرتے تھے اور کئی ایسے لوگ بھی تھے۔ جو ویدک یگیہ کرتے تھے۔ ویدوں اور دوسرے شاستروں میں ماہر تھے مگر بقائے روح اور اگلی دنیا میں یقین نہ رکھتے تھے۔ پس ان پہلے وقتوں میں بھی ایک پہلو پر ویدیک حلقے کے اندر بھی ایسے ذی اخلاق اور فاضل لوگ موجود تھے۔ جو ان ملحدانہ خیالات کے معتقد تھے، جبکہ ایسے بداخلاق اور برے لوگ بھی موجود تھے۔ جو بدکاری کی زندگی بسر کرتے تھے اور چپ چاپ یا علانیہ طور پر ایسے ہی ملحدانہ خیالات رکھتے تھے[1]۔

اس طرح ہم جانتے ہیں، کہ لوکایت خیالات بہت پرانے تھے۔ وہ غالباً ویدوں کی مانند قدیم ہیں اور شائد ان سے بھی قدیم تر ہیں اور آریہ لوگوں کے زمانے سے پہلے سُمیری لوگوں میں پائے جاتے تھے۔ مزید براں ہم جانتے ہیں، کہ لوکایت شاستر میں بھاگوری کی تفسیر دوسری یا تیسری صدی ق۔م میں بہت مروج تھی۔ مگر لوکایت شاستر کے مصنف کی نسبت کچھ کہنا بہت ہی مشکل ہے۔ اسے برہسپتی یا چارواک[2] کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ مگر یہ کہنا مشکل ہے، کہ وہ برہسپتی کون تھا۔ سیاستِ مدنی پر ایک کتاب برہسپتی سوتر معہ ترجمہ مصنفہ ڈاکٹر ایف۔ ڈبلیو طامس لاہور سے شایع ہوئی ہے۔ اس کتاب میں ۲م۔۵، ۸، ۱۲، ۱۶، ۲۹ اور ۳م۔۱۵ میں لوکایتوں کا ذکر آیا ہے اور ان پر سخت

---

[1] ۔ میترایان اپنشد ہفتم۔ ۸، ۹ میں کہا گیا ہے کہ ایسے بہت سے لوگ ہیں۔ جو فضول دلائل۔ توضیحات۔ باطل مثلہ اور فریب وہ ثبوتوں کے ذریعے چال چلن کے ویدک رویوں کی تردید کرتے ہیں وہ آتما کو نہیں مانتے۔ وہ ایسے چور ہیں، جنھیں کبھی سورگ نصیب نہ ہوگا اور جن کے ساتھ کسی کو بھی میل جول نہیں رکھنا چاہیے۔ یہ بات بعض اوقات بھول جایا کرتی ہے، کہ ان لوگوں کے مسائل میں کوئی بھی نئی بات نہیں ہے، بلکہ ویدک علم کا ایک مختلف قسم ہے۔ برہسپتی نے شکر بن کر اسُروں کو یہ تعلیم اس غرض سے دی، کہ وہ ویدک فرائض کی تحقیر کی طرف مائل ہو کر نیکی کو بدی اور بدی کو نیکی خیال کرنے لگیں۔

[2] ۔ میترایان میں ان مسائل کو برہسپتی اور شکر سے منسوب کیا گیا ہے اور کرشن مشر کا پر بودھ چندرودے کہتا ہے، کہ یہ سوتر پہلے پہل برہسپتی نے وضع کئے تھے اور پھر یہ چارواکوں کے حوالے کر دیے گئے۔ جو

الزامات لگاتے ہوئے انھیں ایسے چور بتلایا ہے جو مذہب کو اپنے فائدے کا وسیلہ سمجھتے ہیں اور ضرور ہی دوزخ میں جائیں گے۔ اس لیے یہ بات قطعی طور پر یقینی ہے۔ کہ وہ برہسپتی جو سیاست مدنی پر ان سوتروں کا مصنف ہے۔ علم لوکایت کا مصنف نہیں ہو سکتا اور نہ ہی یہ قانونی مصنف برہسپتی ہو سکتا ہے کوتلیہ[1] کے ارتھ شاستر میں ایک برہسپتی کی طرف سیاست مدنی پر لکھنے والے کی حیثیت میں اشارہ پایا جاتا ہے۔ مگر یہ ضرور ہی ڈاکٹر ٹامس کے شایع کردہ بارہسپتیہ سوتروں سے مختلف ہوگا۔ کوتلیہ کے ارتھ شاستر کا برہسپتی اس امر کا مقر بتلایا گیا ہے کہ وہ صرف زراعت تجارت بیوپار۔ قانون اور ملکداری (دنڈنیتی) کو ہی علوم خیال کرتا تھا۔ اسی باب میں (دویا سمدیش) کے اگلے حصہ میں ملکداری (دنڈنیتی) کو اُشنوں کے مطالعے کا مضمون واحد بتلایا ہے۔ پربودھ چندرادے میں کرشن مشر چارواک کا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ صرف قانون اور ملکداری ہی علوم ہیں۔ اور وارتاگیان (زراعت۔ سوداگری۔ تجارت۔ شیرخانہ۔ مرغی خانہ وغیرہ) ان کے اندر ہی شامل ہیں۔ اس اطلاع کے مطابق چارواک یوگ صرف دنڈنیتی (ملکداری) اور وارتا کی طرف ہی توجہ دیتے تھے اور اس لیے ان کے خیالات برہسپتی اور اُشنوں سے اور خاص کر اُشنوں سے موافقت رکھتے تھے۔ مگر ہم اس بات سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے۔ کہ بس برہسپتی اور اُشنوں کا ذکر کوتلیہ کرتا ہے۔ انھیں اصلی لوکایت کا مصنف خیال کیا جا سکتا ہے۔ پس لوکایت شاستر کا مصنف برہسپتی ایک اسطوری وجود ہے۔ اور علمی طور پر ہم نظام لوکایت کے موجد کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں رکھتے۔ یہ امر اغلب معلوم ہوتا ہے، کہ اصلی لوکایت کتاب سوتروں کی صورت میں لکھی گئی ہوگی۔ ان سوتروں پر کم از کم دو تفاسیر موجود ہیں۔ ان میں سب سے پہلے تیسری یا چوتھی صدی ق۔م میں مرقوم ہوئی تھی۔ اور اس نظام کے مضامین پر کم از کم ایک کتاب چھندوں کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ:۔ ا پنے شاگردوں کی راہ سے لوگوں میں پھیلایا کرتے ہیں۔

نیز ڈاکٹر ڈی شاستری کی تصنیف چارواک شاستی صفحات ۱۱۔ ۱۳ دیکھو جہاں وہ ان چند سندات کو پیش کرتا ہے۔ جو اسے برہسپتی سے منسوب کرتی ہیں۔

[1] کوتلیہ کا ارتھ شاستر صفحات ۶۔ ۲۹۔ ۶۳۔ ۱۷۷۔ ۱۹۲ میسور ایڈیشن ۱۹۲۴ء

صورت میں لکھی گئی ہے۔ جن میں سے بعض مادھو کے سروورشن سنگرہ میں اور دیگر مقامات پر بطور حوالہ پیش کیے گیے ہیں۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ چارواک ایک واقعی شخص کا نام تھا یا نہیں اس نام کا استعمال غالباً سب سے پہلے مہابھارت ۱۲ ۔ ۳۸ اور ۳۹ میں ہوا ہے۔ جہاں چارواک کو تر دنڈی برہمن کے بھیس میں راکشس بتلایا ہے۔ لیکن اس کی تعلیمات کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا۔ اکثر ابتدائی کتابوں میں مسائل لوکایت یا تو نظریۂ لوکایت کے طور پر بیان ہوئے ہیں یا برہسپتی کے ساتھ منسوب کیئے گئے ہیں۔ چنانچہ پدم پران کے سرشٹ کھنڈ ۱۳۔۳۱۸ ۔ ۳۴۰ میں بعض مسائل لوکایت کو برہسپتی کی تعلیمات کے طور پر ظاہر کیا گیا ہے۔ آٹھویں صدی کا کمل شیل چارواکوں کو مسائل لوکایت کے مقلدین خیال کرتا ہے۔ پربودھ چندرادے نے چارواک کو ایک بڑا معلم بتلاتا ہے جس نے اپنے مسلسل شاگردوں اور شاگردوں کے شاگردوں کے ذریعے لوکایت شاستر مصنفہ واچسپتی کو مشتہر کر کے واچسپتی کے حوالے کر دیا تھا۔ مادھو اپنی تصنیف سروورشن سنگرہ میں اسے چارواک کہتا ہے۔ جو ناستکوں کے سرتاج برہسپتی کے خیالات کی پیروی کرتا ہے۔ مگر اگن رتن سروورشن سنگرہ کی اپنی تفسیر میں چارواکوں کو ایک ملحدانہ فرقہ بتلاتا ہے جو صرف کھاتے پیتے ہیں اور نیکی اور بدی کی ہستی سے منکر ہیں اور سوائے ان چیزوں کے جو حواس سے براہِ راست محسوس کیجا سکتی ہیں۔ اور کچھ نہیں مانتے۔ وہ شراب پیتے گوشت کھاتے اور من مانی زناکاری کرتے ہیں۔ ہر سال وہ ایک دن جمع ہو کر عورتوں کے ساتھ بے حد زنا کرتے ہیں۔ چونکہ ان کا چال چلن عام لوگوں کی مانند ہوتا ہے۔ اس لیئے وہ لوکایت کہلاتے ہیں اور چونکہ وہ وہی خیالات رکھتے تھے۔ جن کا اصلی موجد برہسپتی ہے۔ اس لیے وہ برہسپتیہ بھی کہے جاتے ہیں۔ پس یہ کہنا مشکل ہے، کہ آیا چارواک ایک واقعی شخص کا نام تھا۔ یا نظریۂ لوکایت کے پیروؤں کی طرف اشارہ کرنے والی اصطلاح محض ہے۔

ہری بھدر اور مادھو دونوں ہی لوکایت یا چارواک فلسفے کو ایک درشن یا نظام فلسفہ خیال کرتے ہیں۔ اس کی منطق جدید تھی۔ یہ ہند کے دیگر نظاماتِ فلسفہ کے اکثر مسلمہ خیالات پر تخریبی نکتہ چینی اور ایک فلسفۂ دہریت ہے۔ یہ اخلاق۔ اخلاقی ذمہ داری اور ہر قسم کے مذہب سے منکر ہے۔

۵۲۳

ہم پہلے چارواک کی منطق پر بحث کریں گے۔ چارواک لوگ صرف ادراک کو ہی معتبر خیال کرتے ہیں۔ جو کچھ حواسِ خمسہ کے ذریعے محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اور کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ کسی بھی قیاس یا انتاج کو علم کا درست وسیلہ نہیں مانا جا سکتا۔ کیونکہ انتاج اسی صورت میں ممکن ہوا کرتا ہے جب سادھیہ کے ساتھ ہیتوؤں (دلائل) کا کلی لزوم معلوم ہو۔ اور ایسا ہیتو حد اصغر کے معروض میں موجود معلوم ہو۔ ایسا لزوم اس وقت ممکن ہے جبکہ نہ صرف اس کا غیر مشروط ہونا معلوم ہو۔ بلکہ ذہن میں اس امر کا ذرا بھی شک نہ ہو کہ وہ مشروط ہو سکتا ہے۔ کسی بھی انتاج کے امکان سے پہلے اس لزوم کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ لیکن یہ کیسے جانا جا سکتا ہے؟ ادراک کے ذریعے نہیں۔ کیونکہ لزوم کوئی خارجی ہستی نہیں ہے۔ جسے حواس محسوس کر سکیں۔ نیز ایک ہستی کا دوسری ہستی کے ساتھ لزوم یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ ہستیاں ماضی۔ حال اور مستقبل میں باہم مربوط ہیں اور حواس مستقبل ارتباطات یا سارے زمانہ ماضی کے متعلق کوئی علم نہیں رکھ سکتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ لزوم سادھیہ کی صفت نوعی (یعنی آگ) اور ہیتو کی صفت نوعی (یعنی دھوئیں) کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ تب ضروری ہے، کہ سادھیہ کے ساتھ ہیتو کا لزوم واقعی طور اور ہمیشہ حواس کے ساتھ مدرک ہو سکے۔ لیکن اگر لزوم دھوئیں کی صفت نوعی اور آگ کے درمیاں ہو۔ تب ایک انفرادی آگ کو دھوئیں کے ہر واقعے کے ساتھ کیوں مربوط کیا جائے؟ اگر لزوم کو حواس کے ذریعے محسوس نہیں کیا جا سکتا۔ تب اس کا ادراک ذہن کے ذریعے بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ذہن حواس کی وساطت کے بغیر اشیائے خارجیہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھ سکتا۔ لزوم کو قیاس یا استخراج کے ذریعے بھی تہیں جان سکتے۔ کیونکہ خود انتاج کی شرطِ اول لزوم ہے۔ اس طرح لزوم کے ادراک کا کوئی ذریعہ موجود نہ ہونے کے باعث استخراج ناممکن ہے۔ نیز وہ لزوم جو کسی صحیح انتاج کا ذریعہ ہو سکتا ہے۔ بالکل غیر مشروط ہونا چاہئے۔ لیکن نتیجہ نکالتے وقت ماضی اور حال میں ایسی شرائط کی عدم موجودیت کو دیکھنا ممکن نہیں۔ مزید براں شرط (اُپادھی) کی تعریف کیجاتی ہے، کہ شرط وہ ہے۔ جو سادھیہ کے ساتھ اٹل لزوم رکھتی ہے مگر ہیتو کے ساتھ وہی لزوم نہیں رکھتی [1]

۵۴۴

---

[1] سہ دو درشن سنگرہ - ۱ -

پھر یہ کہا جاتا ہے۔ کہ انتاج صرف اسی وقت ممکن ہوتا ہے جب استدلال (مثلاً دھواں) حد اصغر (پکش مثلاً پہاڑی) سے تعبیر شدہ موضوع کے ساتھ متلازم جانا گیا ہو۔ مگر درحقیقت پہاڑی کے ساتھ دھوئیں کا کوئی تعلق نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ اس کی صفت نوعی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ آگ کی صفت ہے۔ دھوئیں اور آگ کے درمیان کوئی ایسی کلی موافقت موجود نہیں کہ یہ کہا جا سکے کہ جہاں پہاڑی ہوتی ہے وہ دھواں بھی ہوتا ہے۔ اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ جہاں دھواں ہوتا ہے۔ وہاں پہاڑی اور آگ ضرور موجود ہوا کرتے ہیں۔ جب دھوئیں کو پہلے پہل دیکھا جاتا ہے۔ تب یہ پہاڑی کے ساتھ مربوط آگ کی صفت کے طور پر مدرک نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ ہیتو (دھواں) حد اصغر (پکش یعنی پہاڑی) کے ساتھ بطور ایک صفت کے (پکش دھرم) کے تعلق رکھتا ہے۔ بلکہ یہ کہنا پڑے گا۔ کہ ہیتو اس حد اصغر کے ساتھ تعلق رکھتا ہے جو سادھیہ کے ساتھ متلازم ہے اس لئے۔ یہ کہنا کہ انتاج میں ہیتو کو حد اصغر کی صفت کے طور پر جاننا ضروری ہے۔ یہ معنی رکھتا ہے۔ کہ وہ سادھیہ کے ساتھ متلازم حد اصغر کے جزو کی ایک صفت ہے۔

صحیح انتاج اس حالت میں ممکن ہے کہ جب یہ دو شرطیں پوری ہو جائیں (۱) ہیتو اور سادھیہ کے درمیان ایسا غیر متغیر اور غیر مشروط لزوم معلوم ہو۔ کہ اس ہر ایک صورت میں جبکہ ہیتو موجود ہو۔ سادھیہ بھی تمام مقامات اور زمانوں میں کسی شرط معینہ سے تعلق رکھے بغیر موجود ہو۔ (۲) وہ ہیتو جو سادھیہ کے ساتھ ایسا لزوم رکھتا ہے۔ اس حد اصغر (پکش) کا موجود ہونا معلوم ہو۔ جس میں سادھیہ کا اعلان کیا گیا ہے۔ اب چارواک کا دعوےٰ یہ ہے، کہ ان پر سے کوئی شرط بھی پوری نہیں ہو سکتی اول تو ہیتو اور سادھیہ کے درمیان مطابقت کا کثیر التعداد حالات کے تجربے کے ذریعے لزوم کا اعلان کیا جاتا ہے۔ تب حالات زمان و مکان کے اختلاف کے مطابق اشیا کی طاقت اور استعداد میں اختلاف پایا جاتا ہے اور چونکہ اشیا کی فطرت، وصفات ایک حال پر نہیں رہتے اس لیے یہ بات ناممکن ہے، کہ کوئی بھی دو ہستیاں تمام حالات۔ تمام زمانوں اور تمام مقامات پر باہمی مطابقت رکھیں۔ نیز کثیر التعداد امثلہ کا تجربہ بھی اس امکان کا انتفا نہیں کر سکتا کہ مستقبل میں ان کے

۵۳۵

ف۔ نیائے منجری ص ۱۱۹ ۔

درمیان مطابقت نہ پائی جائے۔ آگ اور دھوئیں کی تمام امثلہ کا مشاہدہ ممکن نہیں اور اس لیئے ان کی باہمی مطابقت کے نہ ہونے کا امکان رد نہیں ہوجاتا۔ کیونکہ اگر یہ بات ممکن ہوتی۔ تب تو کسی انتاج کی ضرورت ہی نہ ہوتی[1]۔ چارواک لوگ "کلیات" کو نہیں مانتے اور اس لیے وہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ لزوم دھوئیں اور آگ کے درمیان نہیں بلکہ دخانیت اور ناریت کے درمیان ہے[2]۔ نیز اس بات کا یقین کرنا ممکن نہیں کہ ہیتو اور سادھیہ کے درمیان لزوم کو باطل ثابت کرنے والی کوئی شرائط (اپادھی) موجود نہیں ہیں کیونکہ اگرچہ وہ حال میں غیر مدرک ہوں۔ تاہم وہ نامعلوم طور پر پائی جاتی ہیں[3]۔ عدم موجودیت میں مطابقت (مثلاً جہاں آگ نہ ہو وہاں دھواں بھی موجود نہیں ہوتا) کے بغیر لزوم کی ضمانت نہیں ہوسکتی۔ اور یہ امر ناممکن ہے کہ ان تمام امثلہ کا تجربہ کیا جاسکے جن میں آگ کی عدم موجودیت میں دھواں بھی موجود نہیں ہوتا۔ اور چونکہ موجودیت اور عدم موجودیت میں اس قسم کے مشترک طریق تطابق کے سوا کلی اور غیر متغیر لزوم کے متعلق فیصلہ نہیں کیا جاسکتا اور چونکہ موجودیت اور عدم موجودیت میں کلی تطابق کا یقین ممکن نہیں ہے۔ خود لزوم کا بھی یقین نہیں ہوسکتا[4]۔

پورندر جو غالباً ساتویں صدی میں چارواک کا پیرو کار گزرا ہے۔ ان اشیائے دنیوی کی فطرت کا فیصلہ کرنے میں استنتاج کو مفید مانتا ہے۔ جہاں ادراکی تجربے کا امکان ہے۔ لیکن اس کی رائے میں بالاتر حواس دنیا یا حیات بعد الممات یا قوانین کرم جن کے متعلق معمولی تجربہ کارآمد نہیں ہوسکتا۔ اس کا استعمال ممکن نہیں ہے۔ ہماری عملی زندگی اور معمولی تجربے میں صحت استخراج اور تجربے سے بالاتر حقایق کی دریافت کے درمیان اس قسم کے امتیاز کی بڑی وجہ یہ ہے، کہ موجودیت اور غیر موجودیت کی حالتوں میں کثیر التعداد امثلہ کے مشاہدے سے ہی تعمیم استقرائی کا امکان ہوتا ہے اور بالاتر حواس طبقات ہستی موجودیت کی مثالوں کا مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر ایسے طبقات موجود بھی ہوں

---

[1] نیائے منجری ص ۱۱۹ ۔

[2] " " " ۔

[3] " " ۱۲۰ ۔

[4] " " ۱۲ ۔

تو بھی حواس کے ذریعے ان کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ پس چونکہ بالاتر از حواس مفروضہ ونہبا میں سادھیہ کی موجودیت کے ساتھ مطابقت رکھنے والے ہیتو کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اس طبقہ کے تعلق میں کوئی استقرائی تعمیم یا قانون لزوم قایم نہیں ہو سکتے۔ اس دعوے کے جواب میں وادی دیو کہتا ہے کہ ایسا اعتراض اُن میمانسکوں پر عائد ہوتا ہے۔ جو کسی بھی استقرائی تعمیم کے لیے مطابقت اور اختلاف کے طریقے پر انحصار رکھتے ہوں۔ مگر یہ انتاج کے اس جینی نظریے پر عائد نہیں ہو سکتا۔ جو لازمی نتیجے کے اصول پر مبنی ہے۔

۵۳۷ صحیح انتاج کے فلسفے کے متعلق دیگر اعتراضات حسب ذیل ہیں (۱) قیاسی علم سے جو ارتسامات ہوتے ہیں۔ وہ ادراک سے پیدا ہونے والے ارتسامات کی مانند واضح نہیں ہوتے (۲) انتاج اپنے معروض کے تعین کے لیے دوسری چیزوں پر انحصار رکھتا ہے۔ (۳) انتاج کو ادراک کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ (۴) انتاج تعلیمات اشیا سے براہ راست پیدا نہیں ہوتے (۵) انتاج مقرون نہیں ہوتا (۶) اکثر اوقات یہ رد ہو جاتا ہے (۷) اس قانون کے اثبات کے لیے کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ کہ ہیتو کی موجودیت کی مثال سادھیہ کی موجودیت کی مثال بھی ہوتی ہے[1]۔ ان اعتراضات کی بنا پر کوئی وجہ ہی نہیں۔ کہ جین نقطۂ نگاہ سے انتاج کو ناجائز قرار دیا جائے۔ کیونکہ پہلے اعتراض کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ وضاحت کو کبھی برہان کی تعریف نہیں سمجھا جاتا اور اس لئے اسی کی عدم موجودیت انتاج کی صحت کو رد نہیں کر سکتی۔ دو چاندوں کا ادراک مو ہو مہ بہت روشن اور واضح ہوا کرتا ہے۔ مگر اس وجہ سے انھیں صحیح خیال نہیں کر سکتے۔ پھر انتاج ہمیشہ ادراک پر انحصار نہیں رکھتا اور اگروہ ایسا کرتا ہو۔ تو بھی وہ اس کے مواد کو اپنے لئے استعمال کرتا ہے۔ اس سے زیادہ نہیں۔ ادراک بھی تو بعض مواد سے ہی پیدا ہوا کرتا ہے مگر وہ اس وجہ سے غیر صحیح قرار نہیں دیا جاتا۔ انتاج اشیا سے بھی پیدا ہوتا ہے اور ادراک کی مانند ہی مقرون ہے کیونکہ یہ اس کی مانند کلیات اور خصوصیات رکھتا ہے۔ بے شک قیاسات باطلہ رد ہو جایا کرتے ہیں مگر صحیح انتاجات کے تعلق میں یہ کوئی اعتراض نہیں ہے۔ ہیتو اور سادھیہ کا درمیانی تعلق

[1] وادی دیو سوری کا سیادوارتناکر صفحات ۱۳۱، ۱۳۲۔ ٹرنے ساگر پریس۔

ذہنی استدلال (ترک) کے لیے قایم ہو سکتا ہے۔

جنیت اس بارے میں کہتا ہے کہ ہتیو کے ساتھ سادھیہ کے تطابق کا ایک کلی قانون ماننا پڑتا ہے۔ کیونکہ ایک انتاج صرف ایک جبلی لمعۂ فراست کے لیے ممکن نہیں (پرتی بھا)۔ اگر انتاج کے لیے غیر متغیر اور غیر مشروط تطابق کے علم کو ناگزیر نہ سمجھا جائے۔ ۵۳۸ تب تو جزیرہ کو کونٹ کے باشندے جو آگ جلانا نہیں جانتے۔ دھوئیں سے آگ کے متعلق نتیجہ نکالنے کے قابل ہوں گے۔ بعض کا خیال ہے کہ ہتیو اور سادھیہ کا ناقابل تغیر ربط ذہنی ادراک سے دیکھا جاتا ہے (مانسک پرتیکش)۔ وہ کہتے ہیں کہ دھوئیں کے ساتھ آگ کا ربط اور آگ کی عدم موجودیت میں دھوئیں کی عدم موجودیت دیکھکر ذہن آگ کے ساتھ دھوئیں کے۔ ناقابل تغیر ربط کو سمجھ لیتا ہے۔ اس تعمیم کو جاننے کے لیے ضروری نہیں کہ۔ اسے دھوئیں اور آگ کی ان لاتعداد امثلہ میں دیکھا جائے جن میں وہ اکھٹے پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ جس تطابق کا ذہن میں مشاہدہ ہوتا ہے وہ دھوئیں اور آگ کے درمیان نہیں بلکہ دخانیت اور ناریت کے درمیان ہوتا ہے۔ اس نظریے پر اعتراض ان جماعتی تصورات سے انکار کے مترادف ہوگا۔ جو چارواک، بودھ اور دوسرے لوگ رکھتے ہیں۔ ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو کہتے ہیں، کہ اگر کلیات کو مان لیا جائے۔ تب بھی یہ بات ناممکن ہے۔ کہ دھوئیں کی عدم موجودیت کے ساتھ آگ کی عدم موجودیت کی تمام مثالوں کے کلیات پائے جائیں ان حالات میں جب تک کہ تمام مثبت اور منفی امثلہ کا ادراک نہ ہو۔ استقرائی تعمیم ناممکن ہوگی۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ یوگی کی مانند ایک طرح کا سری وجدان ہوتا ہے جس کے لئے غیر متغیر رشتہ جانا جاتا ہے۔ اوروں کی رائے ہے کہ کثیر التعداد مثبت امثلہ کا تجربہ لزوم کا تصور پیدا کرتا ہے۔ بشرطیکہ اس کے ساتھ فقدان کی کسی مثال کا تجربہ نہ پایا جائے۔ لیکن نیائے اس بات پر زور دیتا ہے کہ موجودیت اور عدم موجودیت میں مطابقت کی کثیر التعداد امثلہ کا تجربہ لزوم کی کسی استقرائی تعمیم کے لئے ضروری ہے[1]۔ مگر چارواک اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہتیو کی اپنے سادھیہ کے ساتھ غیر مشروط لاتغیر مطابقت کی تعیین میں مرئی شرائط کی عدم موجودیت کو حواس کے

[1] بنائے منجری ص ۱۲۲۰۔

ذریعے جانا جا سکتا ہے مگر غیر مرئی شرائط کی ہستی کے امکان کو موجودیت میں تطابق کا وسیع ترین تجربہ بھی رفع نہیں کر سکتا۔ اور اس لیئے ہمیشہ یہ اندیشہ ہو سکتا ہے، کہ سادھیہ کے ساتھ ہیتو کی لاتغیر لزومیت مشروط ہو۔ اور اس لیے ہر ایک قسم کا استاج ایقان کی بجائے کم و بیش احتمالِ غالب کی قیمت رکھتا ہے اور صرف لگاتار تصدیق کے ذریعے ہی استاج کو صحیح قرار دیا جا سکتا ہے۔ نیائے اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ یہ کہنا کہ استاج صحیح نہیں ہے۔ خود بھی ایک استاج ہے۔ جو دیگر غیر صحیح اعمالِ ذہنی کے ساتھ استاجی اعمال کی یکسانیت پر مبنی ہے۔ مگر یہ بات چارواک کے اس دعوے کو پورے طور پر رد نہیں کرتی۔ کہ استقرائی تعمیمات صرف اغلب ہوتی ہیں اور اس لیئے (جیسا کہ پورن چندر رکھتا ہے) وہ تجربے کے ذریعے تصدیق پا کر کسی قدر صحت حاصل کرتی ہیں۔ اور ان طبقات میں کوئی اثر نہیں رکھتیں۔ جن کی تصدیق حسی تجربے سے نہیں کیجا سکتی۔

539

چونکہ چارواک استاج کو احتمالِ غالب سے زیادہ قیمت نہیں دیتے۔ وہ پرمانوں کی دوسری صورتیں مثلاً معتبر اشخاص یا کتب الہامیہ کی شہادت۔ تمثیل یا قرینہ بھی صحیح نہیں مانتے۔ اُدیان کے بیان کے مطابق چارواک اس ہر ایک شے کی ہستی سے منکر تھے۔ جو حواس کی راہ سے جانی نہیں جاتی۔ اور اُدیان کہتا ہے۔ کہ اگر اس مسئلے پر پوری طرح عمل۔ درآمد ہو جائے اور لوگ ان تمام باتوں سے انکار کرنے لگ جائیں۔ جس کا وہ کسی وقتِ خاص پر ادراک نہیں کر سکتے۔ تب ہماری تمام عملی زندگی خطرناک صورت میں پریشان اور مختل ہو جائے گی[1] دھورت چارواکوں کا مذہب اپنی کتاب سوتر میں نہ صرف استاج کے معتبر ہونے سے منکر تھا۔ بلکہ وہ نیائے سوتر ۱۔۱۔۱ میں بیان کردہ مقولات نیائے پر بھی نکتہ چینی کرتے ہوئے یہ بات کو ثابت کرنا چاہتے تھے، کہ مقولوں کی ایسی گنتی ممکن نہیں ہے[2] بے شک۔ یہ بات درست ہے کہ چارواک صرف ادراک کو ہی معتبر ثبوت (پرمان) مانتے تھے۔ مگر چونکہ ادراکات میں اوہام بھی واقع ہوا کرتے ہیں۔ اس لیئے انجام کار تمام پرمانوں کو ہی ناقابل تعیین خیال کرتے ہیں۔

---

[1] نیائے کسمانجلی III ۵ : ۶۔

[2] نیائے منجری ص ۶۴۔

چارواکوں کو ایک پہلو پر توان لوگوں کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا جو جینی۔ اہل نیائے۔ سانکھیہ یوگ اور میمانسا کی مانند روح کو غیر فانی مانتے تھے۔ اور دوسرے پہلو پر جو تعلیمی بودھوں کی مانند شعور کے پائدار سلسلوں میں اعتقاد رکھتے تھے۔ کیونکہ چارواک موت کے بعد ہر قسم کی ہستی سے منکر تھے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ چونکہ کوئی ایسی پائدار شے موجود نہیں جو موت کے بعد ہستی رکھتی ہو اس لیے موت کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے۔ چونکہ جسم۔ سمجھ بوجھ اور حسی وظائف سدا بدلتے رہتے ہیں، موت کے بعد کوئی زندگی نہیں ہو سکتی اور اس لیے کسی جداگانہ روح کو نہیں مانا جا سکتا۔ بعض چارواکوں کی رائے میں شعور کی پیدائش عناصر اربعہ سے ہوتی ہے اور بعض کی رائے میں تیزآب یا شراب سے ابھار کی مانند ظہور میں آتی ہے۔ ہوا پانی۔ آگ اور مٹی کے عناصر مختلفہ کے ذرات کی ترتیبات و ترمیمات سے شعور پیدا یا نمودار ہوتا ہے اور جسم اور حواس وجود میں آتے ہیں۔ ان ذراتی ترتیبات کے سوا اور کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ نیز مزید کوئی بھی جداگانہ مقولہ ہستی نہیں ہے[1]۔

سُشکشت چارواکوں کا مذہب کہتا ہے کہ جب تک جسم رہتا ہے تب تک تمام تجربات کو جاننے اور بھوگنے والی ہستی بھی پائی جاتی ہے لیکن جسم کے انہدام کے بعد کوئی ایسی ہستی موجود نہیں ہوتی۔ اگر ایسی پائدار ذات موجود ہوتی۔ جو ایک جسم سے دوسرے جسم میں انتقال کرتی۔ تب وہ گذشتہ زندگیوں کو اسی طرح ہی یاد کرنے کے قابل ہوتی۔ جس طرح انسان اپنے بچپن اور جوانی کے تجارب کو یاد کر سکتا ہے۔ بدھ مذہب کے اس نظریے کے خلاف کہ کسی زندگی میں شعوری حالات کے سلسلے گذشتہ زندگی میں موت سے پہلے آخری شعوری حالات کے نتائج نہیں ہوتے اور کسی بھی زندگی میں کوئی شعوری حالت کسی اور مستقبل زندگی کے حالاتِ شعوری کے سلسلوں کی موجب نہیں ہو سکتی۔ چارواک کہتے ہیں کہ کوئی شعور بھی جو کسی اور جسم یا اور سلسلوں سے تعلق رکھتا ہے کسی اور جسم سے تعلق رکھنے والے حالاتِ شعوری کے سلاسل کی علت نہیں ہو سکتا۔ مختلف سلسلوں سے تعلق رکھنے والے تعلمات کی مانند کوئی تعلم بھی گذشتہ

۵۴۰

---

[1] کمل شیل کی تصنیف پنجکا نہ ص ۵۲۰ [2] نیائے منجری ص ۴۶۷ -

جسم کی آخری شعوری حالت کا نتیجہ نہیں ہو سکتا[1]۔ نیز چونکہ کسی سنت کی آخری ذہنی حالت کسی اور جنم میں شعوری حالات کو پیدا نہیں کر سکتی۔ اس لیے یہ فرض کرنا غلط ہے کہ کسی مرتے ہوئے آدمی کی آخری ذہنی حالت ایک نئے جنم میں حالاتِ شعوری کے سلسلے پیدا کر سکے۔ اسی لیے کمیلا شو تر جو ایک چارواک معلم گزرا ہے۔ کہتا ہے۔ کہ شعور کی پیدائش جسم سے پران۔ اپان اور دیگر حیاتی و حرکی قوتوں کے عمل سے ہوا کرتی ہے۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ حیاتِ جنین کے ابتدائی مدارج میں شعور خوابیدہ حالت میں موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ شعور کے معنی تعلّم اشیا ہے اور چونکہ حالتِ جنین میں حواس کی مناسب نشو و نما نہیں پائی جاتی اس لیے اس حالت میں شعور کا ہونا ہی ممکن نہیں۔ اسی طرح غشی کی حالت میں بھی کوئی شعور نہیں ہوتا اور یہ خیال غلط ہے کہ ان حالتوں میں شعور بالقوہ صورت میں موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ قوت کو بھی اپنی موجودگی کے لیے کوئی شے درکار ہوا کرتی ہے۔ جس میں یہ رہ سکے۔ اور جسم کے سوا شعور کوئی سہارا نہیں رکھتا۔ اس لیے جب جسم فنا ہوتا ہے۔ تب شعور بھی اس کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ یہ نہیں مانا جا سکتا۔ کہ موت پر شعور کسی اور درمیانی جسم میں منتقل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس طرح کا کوئی جسم کبھی مدرک نہ ہونے سے اس کی ہستی تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ نیز دو مختلف جسموں میں شعوری حالات کے وہی کے وہی سلسلے نہیں رہ سکتے مثلاً ہاتھی کے ذہنی حالات گھوڑے کے جسم میں موجود نہیں ہو سکتے۔ ۵۴۱

چارواک کے اس اعتراض کا جواب بدھ گے پیرو یہ دیتے ہیں کہ اگر موت کے بعد کی زندگی کے انکار سے چارواک یہ چاہتے ہوں کہ کسی ایسی مستقل ہستی کی تردید کریں۔ جو بار بار جنم لیتی ہے۔ تب انھیں اس بارے میں کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ خود بھی ایسی پائیدار روح کی ہستی کے قائل نہیں ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ شعوری حالات کا ایک بے آغاز و انجام سلسلہ موجود ہے۔ جسے ستّر یا اسّی یا سو برس کے اندر ایک موجودہ گذشتہ یا آئندہ زندگی کہہ سکتے ہیں۔ چارواکوں کا اس سلسلے کے بے آغاز و انجام

---

[1] کمل شیل پنجکا ص ۱۱ ۵۔

ہونے کی صفت سے منکر ہونا درست نہیں ہے کیونکہ اگر اس طرح مان لیا جائے۔ تب پیدائش کے وقت شعوری حالت کو حالت اولین خیال کرنا پڑے گا، اور اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ وہ علت کے بغیر ہی نمودار ہوگئی ہے اور اس لیے۔ وہ ابدی ہے۔ چونکہ وہ بغیر کسی علت کے موجود تھی۔ تب اس امر کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ اس کی ہستی ختم ہو جائے۔ اور نہ ہی اسے کوئی ابدی شعور یا خدا پیدا کر سکتا تھا۔ کیونکہ وہ ایسی کوئی ابدی ہستیوں کو نہیں مانتے اور نہ اسے بذاتِ خود ابدی مانا جا سکتا ہے۔ یہ مٹی پانی وغیرہ کے ابدی ذرات کے ذریعے بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ بات ثابت کیجا سکتی ہے، کہ کوئی ابدی حقائق کسی شے کو پیدا نہیں کر سکتیں پس صرف ایک ہی امکان باقی رہ جاتا ہے۔ کہ وہ لازمی طور پر گذشتہ زندگی کے شعوری حالات کا نتیجہ ہے۔ اگر ذرات کو عارضی خیال کیا جائے۔ تو بھی ان سے شعور کی پیدائش ثابت نہیں ہو سکتی۔ جو اُصول علیّت کا تعین کرتا ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ اول کوئی شے موجود ہے جو علت ہے اور جو دیکھی جا سکتی ہے مگر وہ مرئی ہونے سے پہلے نہیں دیکھی گئی تھی[1]۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر دو مثالیں ایسی ہوں۔ کہ اگرچہ دیگر تمام شرائط ان دونوں میں پائی جاتی ہوں۔ مگر ایک نئے عنصر کے داخل ہونے پر ایک مثال میں تو ایک ایسی نئی حالت نمودار ہو جائے۔ جو دوسری مثال میں نہیں پائی جاتی۔ تب اس عنصر کو اس نئی حالت کی علت ماننا پڑے گا[2]۔ یہ دونوں مثالیں جو آپس میں صرف امر کا اختلاف رکھتی ہیں، کہ ایک میں جو معلول دکھلائی دیتا ہے وہ دوسری میں موجود نہیں ہے اور تمام پہلوؤں میں باہمی مطابقت رکھتی ہے بجز اس کے کہ ایک مثال میں وہ معلول ایک نیا عنصر رکھتا ہے جو دوسری میں موجود نہیں ہے اور صرف اسی حالت میں ہی اس عنصر کو اس معلول کی علت خیال کیا جا سکتا ہے۔ ورنہ اگر علت کی یہ تعریف کی جائے۔ کہ اس عدم موجودیت میں معلول بھی غیر موجود ہوتا ہے۔ تب ایک، اور عنصر کی موجودیت کے امکان کی گنجائش بھی رہتی ہے۔ جو غیر موجود تھا۔ اور ہو سکتا ہے۔ کہ اس عنصر کی غیر موجودگی کے باعث ہی وہ معلول غیر موجود تھا پس دو مثالیں جن میں سے

۵۴۲

[1] کمل شیل پنجکا ص ۵۲۵۔
[2] " " ۵۲۶۔

ایک میں معلول واقع ہوتا ہے اور دوسری میں نہیں۔ لازمی طور پر ہر پہلو میں بالکل یکساں ہونی چاہییں سوائے اس بات کے کہ جہاں وہ معلول موجود ہے وہاں ایک عنصر بھی موجود ہو جو دوسری مثال میں غیر موجود ہے۔ جسم اور ذہن کے رشتۂ تعلیل پر یہ طریقۂ مطابقت و اختلاف سختی سے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ اپنے جسم و ذہن کے درمیانی رشتے کا تعین طریقہ مطابقت سے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ذہن کے نمودار ہونے سے پہلے جسم کو ابتدائی حالت جنین میں اس لئے دیکھنا ممکن نہیں ہے کہ ذہن کے بغیر کوئی مشاہدہ نہیں ہو سکتا۔ دوسرے اجسام کے اندر بھی ذہن کو براہ راست نہیں دیکھ سکتے۔ اور اس لیئے یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ جسم ذہن سے پیشتر موجود ہوتا ہے۔ طریق اختلاف بھی استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ کوئی شخص اس بات کو نہیں دیکھ سکتا کہ جسم کے خاتمے پر اس کا ذہن موجود رہتا ہے یا نہیں اور چونکہ دوسرے لوگوں کے اذہان کا براہ راست ادراک ممکن نہیں۔ اس لیے دوسرے لوگوں کے تعلق میں کوئی ایسا منفی مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا اور اس لیئے اس بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتے کہ دوسرے لوگوں کے اجسام نہ رہنے پر ان کے اذہان رہتے ہیں یا نہیں۔ موت کے وقت جسم کے غیر موجود ہونے سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا۔ کہ اس بے حرکتی کا باعث فنائے ذہن ہے۔ کیونکہ ممکن ہو کہ اس حالت میں بھی ذہن موجود ہو کر جسم کو حرکت دینے کے لیے عمل پذیر نہ ہو۔ نیز یہ امر واقعہ کہ ایک جسم خاص اس سے حرکت میں نہیں آتا۔ اس لیے ممکن ہوتا ہے، کہ جو خواہشات اور باطل تصورات اس جسم کے تعلق میں کام کر رہے تھے۔ اس وقت موجود نہیں ہوتے۔

۵۲۳ اور بھی وجوہات ہیں۔ جو جسم کو ذہن کی علت خیال کرتے میں مانع ہیں کیونکہ اگر جسم بحیثیت مجموعی ذہن کی علت ہو۔ تب تو جسم میں ذرا سی تبدیلی ذہنی صفت کو بدل ڈالے گی یا جو اذہان ہاتھی کی مانند بڑے جسموں کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ وہ انسانی اذہان سے بڑے ہوں گے۔ اگر ایک میں تبدیلی آنے پر دوسرے کے اندر بھی تبدیلی واقع ہو۔ تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کے درمیان علت و معلول کا رشتہ موجود ہے۔ نہ ہی یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ جسم اپنے سارے حواس کے ساتھ ذہن کی علت ہے کیونکہ اس حالت میں کسی حس کے نہ رہنے پر ذہن کی فطرت و صفت میں بھی تبدیلی واقع ہو گی

لیکن ہم جانتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوتا اور جب فالج کے باعث تمام اعضائے جسم معطل رہتے ہیں۔ ذہن اپنی پوری طاقت کے ساتھ عمل پذیر دکھلائی دیتا ہے اور اگرچہ جسم ویسے کا ویسا ہی رہے ذہنی مزاج، صفت اور انداز بہت کچھ بدل سکتے ہیں۔ یا ناگہانی جذبات ذہن کو مختل کر سکتے ہیں بحالیکہ جسم ویسے کا ویسا ہی رہتا ہے۔ اگر ایسی امثلہ بھی پائی جائیں جو ثابت کرتی ہوں کہ جسمانی حالت ذہنی حالات پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ تب بھی یہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے، کہ جسم کے فنا ہونے پر ذہن بھی ختم ہو جائے گا۔ اگر جسم و ذہن ہم بودیت کے باعث ایک دوسرے کے ساتھ رشتۂ علیت رکھنے والے خیال کیے جا سکتے ہیں۔ تب چونکہ جسم بھی ذہن کے ساتھ ایسا ہی ہم بود ہے جیسا کہ ذہن جسم کے ساتھ۔ اس لیے ذہن کو بھی جسم کی علت خیال کر سکتے ہیں۔ ہم بودیت کوئی ثبوتِ تعلیل نہیں ہے۔ کیونکہ دو اشیا کی ہم بودیت کی علت ایک تیسری چیز ہو سکتی ہے تانبا گرم ہونے پر پگھل جاتا ہے۔ اسی طرح ممکن ہے، کہ بوجہ حرارت جنینی عناصر ایک پہلو جسم کو پیدا کرتے ہوں اور دوسرے پہلو پر ذہن کی نمو داری کے موجب ہوں پس جسم و ذہن کی ہم بودیت یہ ثابت نہیں کرتی ہے۔ کہ جسم ذہن کی علتِ مادی ہے۔

کہا جاتا ہے، کہ اگرچہ مابعد کے ذہنی حالات سابقہ ذہنی حالات سے پیدا ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن پہلا شعور اپنا آغاز رکھتا ہے اور جسم سے پیدا ہوا ہے۔ اس لیے اہلِ بدھ کا یہ مسئلہ کہ حالاتِ شعوری کا سلسلہ بے ابتدا ہے باطل ہے۔ لیکن اگر ذہنی حالات پہلے پہل جسم سے پیدا ہوتے ہیں۔ تب وہ بعد میں بھی باصرہ اور دیگر حواس سے بھی پیدا ہو سکیں گے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ جسم مابعد کے ذہنی حالات کی علت ہونے کی بجائے صرف اس کی ابتدائی جڑ ہے۔ تب تو مابعد کے ذہنی حالات کو کوئی بھی جسمانی سہارا لیے بغیر ہی نمودار ہو جانا چاہیے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ ایک ذہنی حالت دوسرے ذہنی حالات کے سلسلے کو جسم کے ذریعے پیدا کرتی ہے۔ تب تو ان کا ہر ایک سلسلہ ایسے حالات کے بے حد سلسلوں کو پیدا کرنے والا ہوگا۔ مگر ایسے سلسلوں کی غیر محدود تعداد کبھی دیکھی نہیں جاتی۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ جسم شعور کو صرف پہلے درجے میں پیدا کرتا ہے اور

ف۔ کملا شیل پنجکا ص ۵۲۷

باقی تمام مدارج میں جسم صرف ایک ضروری علت کے طور پر موجود رہتا ہے۔ کیونکہ جو شے ایک دفعہ علتِ خالقہ کے طور پر کام کرتی ہے اب وہ بطور علتِ معاون کے طور پر کام نہیں کر سکتی۔ اس طرح اگرچہ جسمانی عناصر عارضی بھی خیال کیے جائیں۔ وہ علت نہیں سمجھے جا سکتے اگر ذہنی حالات کی ابتدا مانی جائے تب یہ پوچھا جا سکتا ہے، کہ آیا ذہنی حالات سے حسی علم مراد ہے یا ذہنی خیالات ہیں۔ پہلی صورت تو ممکن نہیں۔ کیونکہ گہری نیند غشی اور بے ہوشی کی حالت میں کوئی حسی علم نہیں ہوا کرتا اگرچہ اس حالت میں حواس موجود ہوتے ہیں۔ اور اس لیے ماننا پڑتا ہے، کہ توجہ علم کی ضروری شرطِ اول ہے اور اعضائے حسی یا قوائے حسی کو حسی علم کی علتِ واحد نہیں کہہ سکتے۔ اور ذہن کو علتِ واحد خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جب تک حواس کے ذریعے حسی مباوی اور محسوسات کا ادراک نہ ہو ذہن اپنا کام کر نہیں سکتا۔ اگر ذہن خود بخود اشیائے خارجی کو جان سکتا۔ تب دنیا میں اندھے اور بہرے لوگ نہ ہوتے۔ استدلال کی خاطر یہ فرض کرتے ہوئے کہ ذہن تعلمات کو پیدا کرتا ہے۔ یہ سوال کیا جا سکتا ہے، کہ یہ تعقل سوکلپ ہوتا ہے یا نروکلپ۔ لیکن سوکلپ کا امکان نہیں جب تک اشیا اور اسما کے تعلق کا پیشتر علم نہ ہو۔ (سنکیت)۔ اور یہ نروکلپ علم بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ نروکلپ اشیا کی نمائندگی اسی طرح کرتا ہے جیسی کہ وہ اپنی اُس یکتا صفت میں ہیں۔ جسے حواس کی مدد کی بغیر صرف ذہن سے نہیں جان سکتے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ حسی مباوی کو بھی ذہن پیدا کرتا ہے۔ تب یہ چارواک کا دعوے چھوڑ کر انتہائی تصوریت کا اقرار ہو گا۔ بس ماننا پڑتا ہے کہ ذہنی حالات بے ابتدا اور بغیر کسی اصل کے ہوتے ہیں۔ ان کی صفاتِ مختصہ کا تعین گذشتہ زندگیوں کے تجربات سے ہوتا ہے اور ان تجاریب کی یاد کے طور پر ہی خوف اور دودھ پینے کی جبلتیں نوزاد بچے میں نمودار ہوا کرتی ہیں[1]۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے۔ کہ حالاتِ شعوری نہ تو جسم سے پیدا ہوتے ہیں اور نہ ذہن سے۔ بلکہ وہ بے ابتدا ہیں اور گزشتہ زندگی کے حالاتِ شعوری کے نتائج ہوتے ہیں اور وہ حالات اس سے بھی پہلی زندگیوں کا ثمر ہوتے ہیں اور علیٰ ہذا القیاس۔ آبائی شعور کو اولاد کے شعور کی علت خیال نہیں کر سکتے

۵۴۸

[1] کمل شیل پنجکا، ۵۲۶۔

کیونکہ آخر الذکر اول الذکر سے مختلف ہوا کرتا ہے اور ایسی ہستیاں بھی موجود ہیں۔ جو والدین سے پیدا ہی نہیں ہوتیں۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے۔ کہ حیاتِ حاضرہ کے شعوری حالات لازمی طور پر سابقہ زندگی کے حالاتِ شعوری کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس طرح گذشتہ زندگی کا ہونا ثابت ہوتا ہے اور چونکہ حیاتِ حاضرہ کے شعوری حالات اور زندگیوں کے شعوری حالات سے متعین ہوتے ہیں اس لئے موجودہ زندگی کے ذہنی حالات بھی لازمی طور پر اور حالات ذہنی کے معین ہوں گے۔ اس سے آئندہ جنموں کی ہستی ثابت ہوتی ہے۔ بشرطیکہ یہ ذہنی حالات الفت۔ نفرت۔ غصہ وغیرہ جذبات سے مربوط ہوں۔ کیونکہ ذہنی حالات دوسرے ذہنی حالات کو صرف اس حالت میں پیدا کر سکتے ہیں جبکہ وہ الفت۔ نفرت۔ غصہ وغیرہ جذبات سے متاثر ہوں اور طفل نوزاد ان جذبات کو پچھلی زندگی کے ان ذہنی حالات کو ورثتاً حاصل کرتا ہے جو اس کی موجودہ زندگی کے سلاسل تجارب کی تعیین کرتے ہیں لیکن اگرچہ گذشتہ تجربات موجودہ زندگی میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ مگر اس صدمے کے باعث جو رحم میں جنین کے رہنے کے سبب پہنچتا ہے۔ یہ تجربات عالم طفولیت میں خود کو فوراً ظاہر نہیں کرتے اور عمر کے ساتھ ساتھ بتدریج نمودار ہوتے ہیں۔ انسان کو پچھلا تجربہ بھول جایا کرتا ہے۔ اس طرح خوابات و ہذیان کی حالت میں اگرچہ گذشتہ تجربات کے عناصر موجود ہوتے ہیں۔ لیکن وہ بگڑی ہوئی صورت میں دوبارہ ترتیب پاتے ہیں۔ اور حافظہ کی شکل میں نمودار نہیں ہوتے۔ اس لیے گذشتہ زندگیوں کے تجربات عام طور پر بچے کو یاد نہیں آتے۔ اگرچہ بعض اشخاص ایسی خاص قابلیت رکھتے ہیں کہ وہ پچھلی زندگیوں کو یاد کر سکتے ہیں۔ یہ خیال غلط ہے، کہ ذہن جسم کے سہارے یا اس میں رہتا ہے۔ کیونکہ ذہن بے صورت ہے۔ اگر ذہن جسم کی ذات کے اندر موجود ہوتا اور جسمانی مواد سے بنا ہوتا۔ تب ذہنی حالات بھی خود جسم کی مانند آنکھ سے دیکھے جا سکتے۔ ذہنی حالات کو صرف وہی ذہن دیکھ سکتا ہے۔ جس کے اندر ان کا وقوع ہوتا ہے۔ لیکن جسم اپنے اور دوسروں کے ذہن سے بھی مدرک ہو سکتا ہے۔ اس لئے ان کی صفات بالکل جداگانہ ہیں۔ اور اس لیے یہ ایک دوسرے سے بالکل ہی مختلف نہیں۔ جسم لگاتار بدل رہا ہے اور یہ حالاتِ شعوری کے متحدہ سلسلے ہی ہیں۔ جو جسم کے واحد اور لگاتار ہونے کا خیال پیدا کرتے ہیں۔ کیونکہ اگرچہ

انفرادی شعورات ہر لمحہ مٹ رہے ہیں۔ لیکن ان کا سلسلہ گذشتہ۔ حال اور آیندہ کی زندگیوں میں اپنے تواتر میں ایک ہی رہتا ہے۔ اگر سلسلہ مختلف ہو۔ جیسے گاے اور گھوڑے یا دو مختلف اشخاص کی حالت میں تب ایک سلسلے کے حالات دوسرے سلسلے پر اثر انداز نہیں ہوسکتے۔ پس ایک شعوری حالت دوسری شعوری حالت کو ۵۴۶ معین کرتی ہے اور دوسری ایک شعوری حالت کو وعلیٰ ہذالقیاس مگر صرف سلسلۂ واحد کے اندر۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے، کہ بے شعور حالت میں بھی شعور موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تب اُس وقت کے لیے شعور نہ رہنے سے سلسلہ ٹوٹ جاتا۔ شعوری حالات حواس اور محسوسات پر انحصار نہیں رکھتے۔ کیونکہ وہ سابقہ حالات کے نتائج ہوتے ہیں۔ خوابات میں جبکہ حواس معطل ہوتے ہیں اور کوئی محسوس شے موجود نہیں ہوتی شعوری حالات کی پیدایش برابر جاری نہیں ہے اور ماضی اور مستقبل کے واقعات کے علم یا خرگوش کے سینگ کی مانند فرضی چیزوں کے علم کے شعوری حالات کا عدم انحصار صاف طور پر عیاں ہوتا ہے۔ پس اس سے ثابت ہے، کہ شعور نہ تو جسم سے پیدا ہوتا ہے اور نہ اس سے متعین اور مشروط ہوتا ہے۔ یہ صرف اپنے گذشتہ حالات سے متعین ہوتا ہوا آیندہ حالاتِ شعوری کو خود متعین کرتا ہے۔ نیز اس سے ماضی اور مستقبل کی زندگیوں کا ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔

چارواکوں کے خلاف جینیوں اور اہل نیائے کی دلائل تصوری بودھوں کی دلائل مذکورۃ الصدر سے کسی قدر مختلف ہیں، کیونکہ جینی اور اہل نیائے روح کی پائداری کے قایل ہیں جبکہ اہل بدھ اس سے منکر ہیں۔ چنانچہ ودیا نندی اپنی تصنیف تتوارتھ سلوک وارتک میں کہتا ہے کہ سب سے بڑی دلیل جو روح کو مادے کی پیدایش ماننے میں مانع ہے۔ وہ مسلمہ لگاتار۔ مکان و زمان سے غیر محدود۔ عالمگیر خود آگاہی ہے۔ یہ ادراکات کہ "یہ نیلا ہے"۔ "مَیں سفید ہوں" بیرونی اشیا اور حواس کے اوپر منحصر ہیں، اور اس لیے انھیں خود آگاہی کی نمونے کی مثالیں نہیں خیال کرسکتے۔ مگر ایسے ادراکات کہ "مَیں مسرور ہوں" جو براہ راست ادراکِ روح کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ حواس کی مانند آلاتِ خارجی و ذلک کے عمل پر انحصار نہیں رکھتے۔ اگر اس خود شعوری کو بذاتِ خود ثابت نہ مانا جائے۔ تب کوئی مسئلہ یہاں تک کہ چارواک کا

وہ مسئلہ بھی جو تمام مصدقہ عقائد کو مٹانا چاہتا ہے۔ پیش نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اس خود
شعوری سے ہی تمام اعلانات ممکن ہوتے ہیں۔ اگر ایک شعور اپنی تصدیق کے لئے کسی
دوسرے شعور کا محتاج ہوتا تب استدلالِ دوری لازم آتا۔ اور پہلے شعور کو بے شعور
ماننا پڑتا۔ پس چونکہ آتما خود کو خود شعوری (سُو سنویدن) میں نمودار کرتا ہے اور چونکہ جسم
بھی دیگر تمام جسمانی اشیا کی مانند حسی عمل کے ذریعے محسوس کیا جاتا ہے۔ اس لیے ۵۴۷
آتما بالکل ہی جسم سے مختلف ہستی ہے جو جسم سے پیدا ہو نہیں سکتی اور چونکہ یہ ابدی
ہے۔ اس لئے یہ جسم کے ذریعے نمودار نہیں ہو سکتی۔ نیز چونکہ شعور حواس کے بغیر بھی موجود
ہوتا ہے اور چونکہ یہ جسم اور حواس کی موجودیت میں بھی غیر موجود ہو سکتا ہے۔ اس لیے
اسے جسم پر منحصر خیال نہیں کیا جا سکتا۔ پس خود آگاہی کی شہادت آتما کو جسم سے بالکل
مختلف بتلاتی ہے۔ دیانندی کی دیگر دلائل ان تنگ نظر بودھوں کے خلاف دی گئی
ہیں۔ جو پائدار روح نہ مانتے ہوئے بے آغاز حالاتِ شعوری میں اعتقاد رکھتے ہیں
اور اس بحث کو یہاں نظر انداز کرنا ہی مناسب معلوم ہوتا ہے۔[۱]

جینت نیائے منجری (صفحات ۴۳۹-۴۴۱) میں یوں استدلال کرتا ہے کہ
جسم بچپن سے لیکر بڑھاپے تک لگاتار بدلتا رہتا ہے اس لئے ایک جسم کا تجربہ
اس نئے جسم سے تعلق نہیں رکھ سکتا۔ جو بالیدگی اور پیری میں سے گذر رہا ہے۔
اور اس لیے روح کی وحدت اور شناخت جو علم کے ضروری اجزائے ترکیبی میں سے ہیں۔ جسم سے متعلق
نہیں ہو سکتے۔[۲] بے شک یہ سچ ہے کہ اچھی غذا اور دوا جو جسم کے لیے مفید ہوتے ہیں۔ وہ عقل کے صحیح عمل کے لیے
بھی مفید ہوتے ہیں۔ اور یہ بات بہت درست ہے کہ دہی۔ نباتاتی پیداوار ہیں اور مرطوب
مقامات جلد ہی متعفن ہو کر کیڑے پیدا کرنے لگتے ہیں۔ مگر یہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں
کہ مادہ شعور کو پیدا کرتا ہے۔ ارواح ساری کل ہیں اور جہاں کہیں عناصر جسمانی کی موزوں
صورتیں موجود ہوتی ہیں۔ وہ اپنے کرموں کے مطابق ان کے ذریعے خود اظہاری کرنے لگتی
ہیں۔ مزید براں شعور کو حواس سے بھی منسوب نہیں کر سکتے۔ کیونکہ مختلف حسی تعلمات کے

۱۔ تتو ارتھ شلوک وارتک۔ صفحات ۴۷-۵۲۔

۲۔ نیائے منجری صفحات ۴۳۷-۴۴۰۔

علاوہ آنا یا ذاتستا کا بھی ادراک موجود ہوتا ہے۔ جو ان مختلف حسی تعلمات کو باہم مترتب کرتا ہے۔ چنانچہ میں محسوس کرتا ہوں، کہ جو شے میں آنکھوں سے دیکھتا ہوں اسی کو ہاتھ سے لمس کرتا ہوں۔ یہ تجربہ صاف طور پر بتلاتا ہے، کہ حسی تعلمات کے علاوہ ایک انفرادی ذات مدرکہ موجود ہے۔ جو ان احساسات کو باہم مربوط کرتی ہے اور ایسی مربوط کن ہستی کے بغیر مختلف احساسات کا اتحاد ممکن نہ تھا۔ مگر شکشت چارواک کہتے ہیں۔ کہ ایک جاننے والی ہستی اُس وقت ہی موجود ہوتی ہے۔ جب تک کہ جسم رہتا ہے۔ لیکن یہ جاننے والی ذات ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہونے کی بجائے فنائے جسم کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے۔ اس لیے روح غیر فانی نہیں ہے اور فنائے جسم کے بعد کوئی عاقبت (پرلوک) نہیں ہے[1] اُس کے جواب میں جنیت کہتا ہے کہ اگر اس جسم کے دورانِ حیات میں آتما کو مان لیا جائے۔ تب چونکہ آتما جسم سے مختلف شے ہے اور چونکہ یہ بے اجزا اور غیر مادی ہے اس لیے کوئی شے اسے فنا نہیں کر سکتی۔ آج تک کبھی کسی نے روح کو جسم کی مانند جلتے یا پرندوں سے نوچے اور درندوں سے کھائے جاتے نہیں دیکھا۔ اس لیے چونکہ کبھی اسے فنا ہوتے نہیں دیکھا گیا اور چونکہ ہم کسی ایسی علت کو قیاس میں نہیں لا سکتے جو اسے فنا کر سکے۔ اسے غیر فانی ماننا پڑتا ہے۔ چونکہ آتما ابدی ہے اور چونکہ یہ جسم کے ساتھ گذشتہ اور آیندہ تعلقات رکھتا ہے۔ یہ ثابت کرنا کچھ مشکل نہیں ہے کہ یہ جسم کے ساتھ مستقبل تعلق بھی رکھے گا۔ اس طرح سے آتما نہ تو جسم کے کسی حصے میں رہتا ہے اور نہ سارے جسم میں بلکہ ساری کُل ہے اور وہ جس جسم کے ساتھ کرموں کی وجہ سے مربوط ہوتا ہے۔ اس کا مالک ہوتا ہے۔ جنیت پرلوک یا حیات بعد الممات کے معنی یہی سمجھتا ہے کہ جسم کے فنا ہونے پر روح دوبارہ جنم لیتی ہے یا دیگر اجسام کے ساتھ مربوط ہوتی ہے۔ دوبارہ جنم کے بارے میں جو دلائل پیش کی گئی ہیں یہ ہیں۔ (۱) جبلی طور پر بچوں کا ماں کے تھنوں سے دودھ چوسنا یا ان کا ہنسنا اور رونا جس کی صرف یہی توجیہ کی جا سکتی ہے کہ انھیں پچھلے جنم کے تجربات یاد آیا کرتے ہیں۔ (۲) طاقتوں۔ عقل۔ مزاج، صفات اور عادات میں

۵۴۸

[1] نیائے منجری صفحات ۴۳۹-۴۴۱۔

عدم مساوات اور ایک ہی ختم کی مساعی سے مختلف نتائج کا حاصل ہونا۔ یہ ساری باتیں پچھلے جنموں میں کیے ہوئے کرموں کا پھل ماننے سے ہی سمجھ میں آسکتی ہیں۔[1]

شنکر برہم سوتر III ۳-۵۳-۵۴ میں روح کی عدم موجودیت کے بارے میں مسئلہ لوکایت کی تردید کرنا چاہتا ہے۔ لوکایت کی بڑی بڑی دلائل یہ ہیں۔ کہ چونکہ شعور اس وقت ہی موجود ہوتا ہے۔ جبکہ جسم موجود ہوتا ہے اور جسم کے بغیر وہ کہیں نہیں پایا جاتا اس لیے یہ شعور ضرور ہی جسم سے پیدا ہوتا ہے۔ حرکاتِ حیات۔ شعور۔ حافظہ اور دیگر عقلی افعال بھی جسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ وہ صرف جسم کے اندر ہی تجربے میں آتے ہیں اور اس سے باہر کہیں نہیں پائے جاتے۔ اس کے جواب میں شنکر کہتا ہے۔ کہ حرکاتِ حیات اور حافظے وغیرہ کبھی کبھی اس حالت میں پائے نہیں جاتے جبکہ جسم (بحالتِ مرگ) موجود ہوتا ہے۔ اس لیے وہ جسم کی پیداوار نہیں ہو سکتے۔ رنگ صورت وغیرہ صفاتِ جسمانی کو ہر شخص دیکھ سکتا ہے۔ مگر بعض ایسے لوگ ہیں جو شعور۔ حافظے وغیرہ کو نہیں دیکھ سکتے۔ اور اگرچہ یہ اس وقت ہی مدرک ہوتے ہیں جب تک کہ جسم رہتا ہے۔ لیکن اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے، کہ جسم کے فنا ہونے پر شعور کوئی ہستی نہیں رکھتا۔ مزید براں اگر شعور ایک جسمانی پیداوار ہوتا۔ تب یہ جسم کو نہ جان سکتا۔ کوئی آگ خود کو نہیں جلا سکتی۔ کوئی رقاص اپنے کندھوں پر سوار نہیں ہو سکتا۔ شعور دائماً ایک اور لا تغیر ہونے سے ابدی آتما متصور ہوتا ہے۔ اگرچہ عام طور پر روح خود کو جسم کے تعلق میں ہی نمودار کرتی ہے۔ لیکن اس سے تو صرف یہی بات ثابت ہوتی ہے، کہ جسم اس کا ایک آلہ ہے۔ اس سے چارواک کا یہ دعوے ثابت نہیں ہوتا کہ آتما جسم سے پیدا ہوتا ہے۔ چارواک راسخ الاعتقاد ہندوؤں کے سارے معاشرتی واخلاقی اور مذہبی لائحہ پر نکتہ چینی کرتے تھے۔ اس طرح سے شری ہرش نیشدھا چرت میں ان کے خیالات کی نمائندگی کرتا ہوا کہتا ہے ویدوں کا یہ نظریہ کہ یگیوں سے عجیب وغریب نتائج ظہور میں آتے ہیں۔ تجربے سے بالکل غلط ثابت ہوتا ہے اور پرانوں کی پانی کے اوپر تیرنے والے پتھروں کی کہانی کی مانند باطل ہے۔ صرف وہی لوگ جو کام کے لیے کوئی دانائی اور استعداد نہیں رکھتے۔

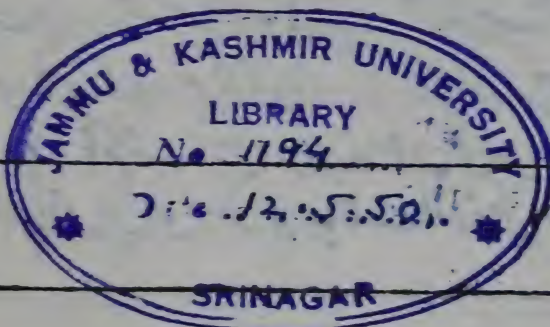
۵۴۹

[1]۔ نیائے منجری صفحات ۴۷۰-۴۷۳۔

ویدک یگیہ کرنے۔ تروندی ہونے۔ ماتھے پر بھسم رمانے سے روزی کمایا کرتے ہیں۔
ذات پات کی پاکیزگی کوئی وقعت نہیں رکھتی کیونکہ جب مردوں اور عورتوں کے نہ دبنے
والے جذبات شہوانی پر غور کیا جاتا ہے۔ تب یہ کہنا ناممکن ہو جاتا ہے، کہ کوئی خاص
نسل ساری تاریخ میں اپنے بہت سے گھرانوں میں پدرانہ اور مادرانہ پہلوؤں
سے پاک چلی آتی ہے۔ مرد خود کو غیر ملوث رکھنے کا کچھ بہت خیال نہیں کرتے اور
عورتوں کو پردے میں بند رکھنے کی وجہ رقابت اور جلاپے کے سوا کچھ نہیں ہے۔
یہ خیال نادرست ہے، کہ بے لگام شہوت پرستی میں کوئی گناہ ہے اگلے جنم میں
گناہ دکھ دیتے ہیں اور نیکیوں سے سکھ حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ کون جانتا ہے۔
کہ اگلی دنیا میں کیا ہوگا۔ جبکہ یہاں ہم گناہ گار لوگوں کو خوشحال اور نیک لوگوں کو
دکھی پاتے ہیں؟ ویدوں اور سمرتیوں میں باہمی تضاد پایا جاتا ہے اور صرف مفسرین
کی چالاکی ان کے درمیان مصالحت دکھایا کرتی ہے اور اگر یہ حال ہے۔ تب کیوں
نہ اس نظریے کو اختیار کیا جائے، کہ انسان من مانی کارروائی کیا کرے؟ کہا جاتا ہے،
کہ روح کا احساس جسم کے ساتھ موجود ہوتا ہے مگر جب یہ جسم جل جاتا ہے۔ تب نیکی
اور بدی کا کیا باقی رہ جاتا ہے اور اگر روح کو کسی اور جسم میں کچھ بھگتنا پڑ گیا تب یہ بات
ہمیں ہرگز نہ نہیں پہنچا سکتی۔ یہ بات مضحکہ خیز ہے، کہ کوئی شخص مرنے کے بعد کسی بات کو
یاد رکھ سکے گا۔ یا مرنے کے بعد اسے کرموں کا پھل بھوگنا پڑے گا۔ یا مرنے کے
بعد براہمنوں کو کھلانے سے روح کو کوئی خوشی یا تسلی ملے گی۔ مورتی پوجا (بت پرستی)
یا پھولوں کے ساتھ پتھروں کی پرستش یا گنگا میں غسل مذہبی عمل کے طور پر بالکل ہی
مضحکہ خیز ہے۔ مرے ہوؤں کے لیے شرادھ کی رسم ادا کرنا بالکل بے سود ہے۔
کیونکہ اگر خوراک کا نذر کرنا مردوں کی بھوک کو تسلی دے سکتا۔ تب تو دور دراز کی سیاحت
کرنے والے رشتے داروں کی بھوک بھی گھر میں غذا نذر کرنے سے مٹ جایا کرتی در حقیقت
جسم کی فنا اور موت پر ہر شے ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب جسم جل کر راکھ ہو جاتا ہے۔
تب کوئی شے عود نہیں کرتی۔ چونکہ کوئی روح۔ کوئی دوسرا جنم۔ کوئی خدا اور کوئی نجات
موجود نہیں ہے اور چونکہ تمام کتب مذہبی ان پروہتوں کی ہدایات ہیں جو لوگوں کو دھوکا
دینا چاہتے ہیں اور پرانوں میں بھی اسطوری بیانات اور فرضی حکایات کے سوا کچھ نہیں۔

ہمارے رویے کا معراج واحد لذت پرستی ہے گناہ اور نیکیاں بے معنی ہیں۔ وہ محض الفاظ ہیں۔ جن کے لئے مذہبی پیشوا لوگوں کو اپنے فائدے کے لئے ایک طرز خاص پر عمل کرنے پر ڈرایا اور دھمکایا کرتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات کے میدان میں چارواک مادہ پرست ہیں اور مٹی۔ پانی۔ ہوا اور آگ کے قابل احساس ذرات اور ان کی ترکیبات کے سوا کسی اور شے کو نہیں مانتے۔ منطق کے میدان میں وہ صرف اسی چیز میں یقین رکھتے تھے۔ جو حواس سے براہ راست محسوس کیجا سکتی ہے۔ وہ کرموں۔ کرموں کے پھل۔ دوبارہ جنم اور ارواح سے منکر تھے اور وہ عارضی لذات محسوسات اور حسی خوشیوں کی بے حد لطف اندوزی کے سوا اور کسی شے کی پرواہ نہ رکھتے تھے۔ وہ موجودہ لذت کو آیندہ خوشی کے لئے قربان کرنے کو تیار نہ تھے۔ نیز وہ چرک کے اصول اخلاق کے مطابق کل زندگی کی اجتماعی بہبودی اور خوشی کو بڑھانے کا مقصد نہ رکھتے تھے۔ ان کی نظر میں آج کا کبوتر کل کے مور سے بہتر تھا مستقبل میں اشرفی حاصل کرنے کی نسبت آج تانبے کا پیسہ مل جانا ہی اچھا تھا۔ اس طرح سے وہ صرف موجودہ اور فوری لذات کے ہی طالب تھے۔ اور کوئی بھی انضباط یا عاقبت اندیشی یا کوئی سوچ بچار جو موجودہ لذات کی قربانی کا مقتضی ہو ان کی نظروں میں احمقانہ اور غیر دانشمندانہ تھا۔ ایسا معلوم نہیں ہوتا کہ ان کی تعلیمات میں کوئی عنصر قنوطیت موجود ہو۔ ان کا سارا اخلاق صرف ان مابعد الطبیعیاتی اور منطقیانہ مسئلے کا نتیجہ تھا کہ صرف محسوسات اور حسی لذات ہی موجود ہیں اور کوئی بھی بالاتر از حواس اور برتر از عقل و قیاس حقیقت موجود نہیں ہے اور اس لئے لذات کے درمیان کوئی تدریجی یا کیفی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ ہم لذات محسوسات کا مزہ چکھنے کے قدرتی میلان میں کسی طرح کی روک ٹوک ڈالا کریں۔

تمت

لہ۔ کام سوترا ۔ ۱ ۔ ۲ ۔ ۲۹ ، ۳۰

صحت نامہ

تاریخ ہندی فلسفہ

جلد سوم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲۳	۷	ستھریں	سترھویں	۱۷۰	۱	کے	کہ
۲۴	۱	گوبال	گوپال	۱۷۸	۵	وونیکٹ	وینکٹ
۲۸	۲	شنکرمن	شنکرشن	۱۸۳	۸	شمر	مشر
۳۶	۹	اپنا	اپنے	۲۰۶	۱۴	تشرح	تشریح
۴۴	۱۱	سنکس گر	سنکس کر	۲۱۰	۱۴	انساقی	انسانی
۴۸	۱۴	ودامودر	وامودر	۲۱۱	۱۲	ندات	ذرات
۷۷	۱	آڑوار	آروار	۲۲	۸	ہواس	ہوااس
״	۳	آدار	״	۲۲۲	۷	بنات	بذات
۹۹	۲۰	معتبرک	تبرک	۲۳۷	حاشیہ سطر ۲	ماشا	ماننا
۱۰۰	۵	بھگون	بھگوان	۲۳۸	بقیہ حاشیہ سطر ۵	شنبیہ	شبیہ
۱۴۰	۱۸	جھگڑے	جھگڑتے	״	۱۳	کی	کہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲۳۸	۱۴	شبیہ	شبیہ	۵۲۵	۳	تردیدلت	تردیدات
۲۷۰	۲۱	ٹھیسوسا	ٹھہر آتا	۵۳۰	۲۳	شارہ	اشارہ
۲۷۱	۱۰	عکم	علم	۵۳۴	۱	کانٹ چھانٹ	کاٹ چھانٹ
۲۷۴	۸	نحصار	انحصار	۵۳۷	۱۳	کر	کہ
۳۱۶	۲۵	سے	شے	۵۴۳	۱۱	بیں	ہیں
۳۳۸	۱۳	لے	بے	۵۴۶	۱۵	کے	کہ
۳۵۳	۲۳	لے	سمے	،،	۱۷	جالت	حالت
۳۵۶	۱۶	دھلانات	ومیلانات	۵۵۱	۶	راکھتی	رکھتی
۳۶۳	۶	کرنیلے	کرینگے	۵۵۵	۱۴	پرہم	برہم
۴۴۳	۱۴	جز	جزو	۵۵۹	۲۰	خنا	فنا
۴۶۳	۲۵	پرغرے	پردے	۵۶۳	۲۰	نفات	ذات
۴۷۶	۱۴	بھانی	بھائی	۵۷۱	۲۲	تسار	آثار
۴۹۶	۱	سوسایٹی	سوسائٹی	۶۰۷	۹	حرات	حرارت
۵۰۰	۱۵	گورو	گرو	،،	۱۵	روائتا	روائیہ
۵۰۱	۵	،،	،،	۶۱۴	۶	کائیناتی	کائناتی
۵۰۲	۱۸	بھیدہ اد	بھیدواد	۶۱۸	۱۴	اہنگار	اہنکار
۵۰۷	۱۸	کرتا	کرنا	۶۲۹	۱۶	سوفسطانی	سوفسطائی
۵۱۰	۱	مکانیکی	میکانیکی	۶۳۳	۳	براثر	برااثر
،،	۱۵	گورو	گرو				